Colecţia
CURSURI, MANUALE
ŞI TRATATE DE
TEOLOGIE ORTODOXĂ

Pr. Prof. Dr. Ştefan BUCHIU
(coordonator)

TEOLOGIA DOGMATICĂ ORTODOXĂ

II

BASILICA
BUCUREŞTI
2022

TEOLOGIA DOGMATICĂ ORTODOXĂ

Vol. II

Colecția Cursuri, Manuale și Compendii de Teologie Ortodoxă

Coordonator: Pr. Prof. Dr. Ștefan Buchiu

Autori:
Pr. Prof. Dr. Ștefan Buchiu – Capitolul I
Pr. Prof. Dr. Ioan Tulcan – Capitolul II
Pr. Prof. Dr. Valer Bel – Capitolul III
Pr. Prof. Dr. Sterea Tache – Capitolul IV
Pr. Prof. Dr. Cristinel Ioja – Capitolul V

TEOLOGIA DOGMATICĂ ORTODOXĂ

Vol. II

Coordonator: Pr. Prof. Dr. Ștefan Buchiu

**Pr. Prof. Dr. Ioan Tulcan, Pr. Prof. Dr. Valer Bel,
Pr. Prof. Dr. Sterea Tache, Pr. Prof. Dr. Cristinel Ioja**

**Volum publicat cu binecuvântarea
Preafericitului Părinte
DANIEL
Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române**

BASILICA
BUCUREȘTI
2022

Editor:
Pr. Mihai Hau

Redactor coordonator:
Pr. Cristian Antonescu

Redactare:
Teodor-Emanuel Basica
Ionuț-Constantin Petcu

Layout și coperta:
Daniela Gabriela Pascu

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României
Teologia dogmatică ortodoxă / coord.: prof. dr. Ștefan Buchiu ; vol. publicat cu binecuvântarea Preafericitului Părinte Daniel, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române. - București : Basilica, 2017-2022
2 vol.
ISBN 978-606-29-0115-8
Vol. 2 / pr. prof. dr. Ioan Tulcan, pr. prof. dr. Valer Bel, pr. prof. dr. Sterea Tache, pr. prof. dr. Cristinel Ioja. - 2022. - ISBN 978-606-29-0118-9

I. Tulcan, Ioan
II. Bel, Valer
III. Tache, Sterea
IV. Ioja, Cristian
V. Buchiu, Ștefan (coord.)

23:281.95

© Editura *BASILICA* – 2022
ISBN 978-606-29-0115-8
ISBN 978-606-29-0118-9

editurabasilica.ro
editura@patriarhia.ro

CUVÂNT ÎNAINTE

Volumul al doilea al *Manualului de Teologie Dogmatică Ortodoxă* a fost elaborat de același colectiv de profesori universitari ca și primul volum, pe baza principiilor și metodelor de analiză și prezentare a conținutului dogmelor Bisericii, stabilite inițial, utilizând experiența comună dobândită anterior și contribuțiile unor specialiști în domeniu. Ne-am străduit să continuăm expunerea și interpretarea conținutului dogmelor și al învățăturii de credință a Bisericii pe coordonatele înnoitoare ale sintezei neopatristice, inițiate în secolul al XX-lea în spațiul teologiei ortodoxe, cu scopul de a oferi studenților

> „o teologie care să adâncească diversele aspecte ale descoperirii și prezenței lui Dumnezeu în istorie, o teologie pentru omul contemporan, capabilă să răspundă problemelor și provocărilor din societatea de astăzi [...] și să contribuie substanțial la depășirea confuziilor în materie de credință, precum și a reducționismelor diverse, edificând conștiința personală și comunitară a omului contemporan în calitatea lui de ființă teologică"[1].

Datorită abundenței de material bibliografic a trebuit să selectăm cele mai expresive și substanțiale contribuții dogmatice, rămânând fideli tradiției dogmatice românești, strălucit exprimată de Părintele

[1] Pr. Ștefan Buchiu, Pr. Cristinel Ioja, „Dezvoltarea studiilor de Teologie Dogmatică", în vol. *Teologia Ortodoxă în sec. al XX-lea și la începutul sec. al XXI-lea*, Pr. Viorel Ioniță (ed.), Ed. Basilica, București, 2011, pp. 422-423.

Dumitru Stăniloae și de exponenții unei adevărate școli de dogmatică pe care a edificat-o, lucrări teologice care s-au impus pe plan național-bisericesc și în spațiul Ortodoxiei universale. În fiecare dintre capitolele acestui volum s-a urmărit realizarea unei relaționări a conținutului cu celelalte capitole, plecând de la faptul că dogmele Bisericii constituie un întreg organic, având în centrul lor dogma trinitară și dogma hristologică. Perspectiva personalist-comunitară din care sunt analizate adevărurile de credință revelate asigură descoperirea conținutului profund al dogmelor; tocmai de aceea dogmele credinței reprezintă adevărate comori de bucurie duhovnicească, deoarece

> „potrivit învățăturii creștine, roadele adevărurilor de credință sunt roadele Duhului Adevărului, ele se văd în viața credincioșilor și constituie criteriile după care se verifică practica corectă a dreptei credințe. Dogmele Bisericii exprimă ceea ce a făcut Dumnezeu pentru noi și cum trebuie să răspundem noi lui Dumnezeu într-un dialog de iubire. În acest sens, fiecare dogmă trăită este un temei pentru bucuria creștină, înțeleasă ca roadă a harului și expresie a plenitudinii vieții în comuniune"[2].

Putem considera, prin urmare, că a fost depășit caracterul abstract al teologiei dogmatice prin deschiderea ei spre domeniul spiritualității ortodoxe și al vieții liturgice, doi factori care asigură posibilitatea experierii autentice în mediul eclesial, prin Sfintele Taine, a bucuriei comuniunii cu Hristos Domnul, prin Duhul Sfânt, și apropierea de Tatăl, care au la bază bucuria și certitudinea cunoașterii, prin lumina rațiunii, a credinței și a harului, a voinței și lucrării Preasfintei Treimi, de mântuire, de înnoire, de îndumnezeire a umanității și de transfigurare a întregii creații.

Într-un mod asemănător propovăduirii Evangheliei lui Hristos de către Biserică celor credincioși, în fidelitate față de Sfânta Tradiție, dar

[2] Pf Daniel, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, „Dogmele credinței, comori de bucurie", în: *Anuarul Facultății de Teologie Ortodoxă „Justinian Patriarhul"*, XII (2007), p. 14.

și în funcție de contextul societății contemporane, teologia dogmatică ortodoxă rămâne ancorată pe solul sigur al izvoarelor biblice revelate, al contribuțiilor patristice și al formulărilor sinodale, dar și deschisă spre teologia ortodoxă universală, de ieri și de azi, ea manifestându-și disponibilitatea de a se angaja într-un dialog onest cu arta, cultura și știința, în beneficiul transmiterii credinței și spiritualității ortodoxe.

> „În modul de abordare și de aprofundare a Teologiei Dogmatice de către teologii români, coexistă alături de prezentarea analitică a adevărurilor de credință numeroase aspecte de spiritualitate, de liturgică și de misiune; toate aceste aspecte stând într-o unitate cu dogma Bisericii, iar dogma exprimându-se în cadrul lor, prin intermediul lor, are deschidere spre lume și societate"[3].

Conținutul celor cinci capitole ale celui de-al doilea volum de *Teologie Dogmatică Ortodoxă* a fost expus într-o ordine nouă, inspirată din tratatul de dogmatică al Părintelui Dumitru Stăniloae[4], în sensul că *eclesiologia* este așezată imediat după *hristologie*, ceea ce semnifică faptul că *însușirea personală a mântuirii*, definită până acum drept *mântuirea subiectivă* sau *îndreptarea*, se desfășoară în Biserică, prin Sfintele Taine. De asemenea, această sucesiune a capitolelor evidențiază inseparabilitatea Bisericii de Întemeietorul și Conducătorul ei, Iisus Hristos, Fiul și Cuvântul lui Dumnezeu întrupat, de a Cărui prezență și lucrare tainică ea este plină, prin Duhul Sfânt. Hristocentrismul Bisericii și al Sfintelor Taine confirmă, pe de o parte, calitatea de Pantocrator al cosmosului, al umanității și al Bisericii a Mântuitorului, prin care El conduce în mod proniator întreaga existență creată spre înnoire, spre înviere și spre transfigurarea eshatologică, iar pe de altă parte, că Hristos Domnul Își actualizează tainic și permanent în Biserică, prin Duhul Sfânt, toate etapele lucrării Sale mântuitoare: Întruparea, propovăduirea, Jertfa, Învierea și Înălțarea de-a dreapta

[3] Pr. Cristinel Ioja, *Dogmatică și dogmatiști*, Ed. Doxologia, Iași, [2]2017, p. 85.

[4] Pr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, în coll. *Opere Complete*, vol. 11, Ed. Basilica, București, 2018.

Tatălui, dar și trimiterea Apostolilor la îmbisericirea lumii, pe care se întemeiază misiunea Bisericii.

Autorii acestui *Manual de Teologie Dogmatică Ortodoxă* își exprimă încrederea că și volumul al II-lea va fi la fel de bine receptat ca și primul volum, de către studenții teologi și de către toți cei interesați să cunoască, prin dogmele Bisericii, frumusețea și profunzimea teologiei și spiritualității ortodoxe, a vieții liturgice și a speranței eshatologice, prin care se luminează pentru cei credincioși sensul vieții creștine și al efortului lor pentru câștigarea Împărăției cerurilor.

În calitate de coordonator al *Manualului de Teologie Dogmatică Ortodoxă* și în numele colegilor coautori, mulțumim cu profundă recunoștință Preafericitului Părinte Patriarh Daniel pentru binecuvântarea acordată pentru realizarea celor două volume ale acestui manual, care se adaugă celorlalte lucrări deja apărute în *Colecția Cursuri, Manuale și Compendii de Teologie Ortodoxă*. Dorim să adresăm mulțumiri Pr. Prof. Dr. Viorel Ioniță, consilier patriarhal onorific pentru referatul de sinteză redactat la fiecare din cele două volume, cât și Editurii Basilica a Patriarhiei Române și Pr. Mihai Hau, consilier patriarhal, pentru buna cooperare în procesul de editare și publicare a acestei lucrări.

Pr. Prof. emerit Dr. Ștefan Buchiu
Facultatea de Teologie Ortodoxă *Justinian Patriarhul*
Universitatea din București

CUPRINS

Cuvânt înainte 5

Capitolul I: IISUS HRISTOS, DUMNEZEUL-OM

Introducere: Iisus Hristos, Unul din Treime și Revelatorul Preasfintei Treimi 15
1.1. Rolul Logosului divin și al Duhului Sfânt în pregătirea creației – om și cosmos – pentru Întruparea Fiului lui Dumnezeu 25
1.1.1. Structurarea cosmosului creat prin raționalitatea imprimată lui de către Logosul divin prin Duhul Sfânt 26
1.1.2. Pregătirea umanității pentru Întruparea Fiului și Cuvântului Tatălui prin împreună-lucrarea proniatoare a Fiului și a Duhului 30
1.1.2.1. Pregătirea popoarelor păgâne pentru Întruparea Fiului lui Dumnezeu 31
1.1.2.2. Pregătirea poporului iudeu pentru Întruparea Fiului lui Dumnezeu 34
1.2. Iconomia mântuirii realizată în Persoana divino-umană a lui Iisus Hristos prin Întrupare, Jertfă, Înviere și Înălțare 37
1.2.1. Taina Întrupării Fiului lui Dumnezeu 37
1.2.1.1. Faptul mântuitor al Întrupării Fiului lui Dumnezeu în comentariul Sfinților Părinți 43
1.2.1.2. Fiul lui Dumnezeu întrupat, sursa îndumnezeirii omului și a transfigurării cosmosului 48
1.2.1.3. Rolul Duhului Sfânt și cel al Sfintei Fecioare Maria în actul Întrupării Cuvântului lui Dumnezeu 53
1.2.2. Iisus Hristos, Jertfă Unică și Jertfitor Unic 59
1.2.2.1. Acceptarea și biruirea morții de către Hristos ca jertfă adusă Tatălui 67
1.2.2.2. Actul smerit, filantropic și împărătesc al coborârii după moarte în iad al lui Hristos 70
1.2.3. Hristos cel înviat, transfigurarea și îndumnezeirea firii umane 75
1.2.4. Hristos cel înălțat, ridicarea umanității în Sfânta Treime 83
1.3. Persoana divino-umană a lui Iisus Hristos reflectată în Sfânta Scriptură și în Tradiția Bisericii 86
1.3.1. Fiul și Cuvântul veșnic al Tatălui prezent și lucrător în Sfânta Scriptură 86
1.3.2. Persoana divino-umană a Mântuitorului Hristos reflectată și mărturisită de Sfânta Tradiție prin dogmele, cultul și spiritualitatea Bisericii 95
1.3.2.1. Persoana Mântuitorului Iisus Hristos mărturisită în dogmele Bisericii 95
1.3.2.2. Persoana Mântuitorului Iisus Hristos mărturisită în cultul Bisericii 121
1.3.2.2.1. Persoana Mântuitorului Iisus Hristos în Sfânta Liturghie 129
1.3.2.3. Persoana Mântuitorului Iisus Hristos mărturisită în spiritualitatea Bisericii 138

1.4. Consecințele soteriologice ale unirii ipostatice și implicațiile acestora pentru îndumnezeirea omului și transfigurarea cosmosului 146
1.4.1. Unirea ipostatică sau enipostazierea firii umane în Persoana Logosului întrupat 146
1.4.2. Unirea ipostatică în raport cu Sfânta Treime 148
1.4.3. Unirea ipostatică: o unică Persoană în două firi unite distinct 149
1.4.4. Importanța și semnificația unirii ipostatice pentru economia mântuirii 151
1.4.5. Consecințele unirii ipostatice 152
1.4.5.1. Comunicarea însușirilor celor două firi prin intermediul Ipostasului unic 153
1.4.5.2. Chenoza Fiului lui Dumnezeu întrupat și îndumnezeirea firii Lui umane 157
1.4.5.3. Sfânta Fecioară Maria este Născătoare de Dumnezeu (Teotokos) 166
1.4.5.4. Lipsa de păcat a Mântuitorului Iisus Hristos 170
1.4.5.5. Lui Hristos Domnul I Se cuvine o singură închinare ca lui Dumnezeu 172
1.5. Întreita slujire a lui Iisus Hristos și cele trei direcții ale lucrării Lui mântuitoare 175
1.5.1. Relația dintre Persoana și lucrarea Mântuitorului Iisus Hristos 175
1.5.2. Lucrarea mântuitoare a lui Iisus Hristos și cele trei direcții ale sale 177
1.5.2.1. Slujirea profetică sau învățătorească a Mântuitorului Iisus Hristos 179
1.5.2.2. Slujirea arhierească a Mântuitorului Iisus Hristos 180
1.5.2.3. Slujirea împărătească a Mântuitorului Iisus Hristos 184
1.6. Relația dintre Înălțarea lui Hristos și coborârea Duhului Sfânt, expresie a relației iconomice dintre Fiul lui Dumnezeu întrupat și Duhul Sfânt 187
1.7. Problematica modernă și postmodernă privind realitatea divino-umană a Persoanei lui Hristos și răspunsul Bisericii 191
1.7.1. De la vechile erezii hristologice la noile erori dogmatice hristologice 191
1.7.2. Răspunsul teologiei ortodoxe la erorile hristologice contemporane 205

Capitolul II: BISERICA – TRUPUL LUI HRISTOS ÎN DUHUL SFÂNT

2.1. Întemeierea teologică și istorică a Bisericii și semnificația acesteia pentru mântuire 217
2.2. Constituția teandrică a Bisericii fundamentată pe constituția teandrică a lui Iisus Hristos 222
2.2.1. Persoana divino-umană a lui Hristos – premisă pentru constituția teandrică a Bisericii 222
2.2.2. Biserica – Trupul lui Hristos în Duhul Sfânt 224
2.2.3. Iisus Hristos – Capul Trupului Bisericii 226
2.3. Prezența Treimii în Biserică. Reflectarea comuniunii Preasfintei Treimi în structura sobornicesc-comunională a Bisericii 231
2.3.1. Iisus Hristos anunță prezența vieții de comuniune a Sfintei Treimi în umanitate 231
2.3.2. Comuniunea Sfintei Treimi – cadru de manifestare a iubirii supreme trinitare și premisă a Iconomiei divine în lume 236
2.3.3. Semnificația prezenței Sfintei Treimi în viața Bisericii 238

2.4. Însușirile Bisericii și semnificația lor soteriologică și teologico-misionară 245
2.4.1. Unitatea Bisericii 246
2.4.2. Sfințenia Bisericii 252
2.4.3. Sobornicitatea, catolicitatea sau universalitatea Bisericii 257
2.4.4. Apostolicitatea Bisericii. Elementele apostolicității Bisericii 261
2.4.4.1. Credința și mărturia Apostolilor 262
2.4.4.2. Transmiterea învățăturii lui Hristos de către Apostoli 263
2.4.4.3. Primirea și transmiterea Duhului Sfânt de către Apostoli 267
2.5. Prezența Preoției sau a Arhieriei lui Hristos în Biserică și prelungirea acesteia prin lucrarea ierarhiei bisericești 272
2.5.1. Succesiunea apostolică în har și credință prin Preoția sacramentală 278
2.5.2. Prin Preoția slujitoare a Bisericii se menține unitatea Trupului tainic al lui Hristos 281
2.6. Raportul dintre Preoția slujitoare și cea baptismală în Biserică și societate 283
2.7. Problematica modernă și post-modernă privind rolul și rostul Bisericii și răspunsurile acesteia 285
2.7.1. Biserica lui Hristos în fața provocărilor fenomenului tot mai acaparator al secularizării 285
2.7.2. Trupul eclesial al lui Hristos – ferment al unității lumii și al creației. Problematica globalizării 289
2.7.3. Vocația permanentă a Bisericii de a rămâne fidelă împlinirii rugăciunii pentru unitate a Mântuitorului Iisus Hristos (cf. *Ioan* 17, 21) 293

Capitolul III: MÂNTUIREA OMULUI ÎN HRISTOS PRIN DUHUL SFÂNT ÎN BISERICĂ

3.1. Noțiunea de mântuire și sensurile ei 300
3.2. Prezența lui Hristos prin Duhul Sfânt în Biserică 303
3.2.1. Mărturia Noului Testament 303
3.2.2. Lucrarea Mântuitorului Iisus Hristos 304
3.2.3. Harul Domnului nostru Iisus Hristos, dragostea lui Dumnezeu și împărtășirea Sfântului Duh (cf. *2 Corinteni* 13, 13) 306
3.2.4. Har, natură și libertate 312
3.2.5. Har și daruri 319
3.2.6. Participarea Bisericii la întreita slujire a lui Hristos prezent în ea 321
3.3. Asumarea iconomiei divine realizate în Hristos de către om în Tainele Bisericii 323
3.3.1. Taina Botezului 328
3.3.2. Taina Mirungerii 330
3.3.3. Taina Sfintei Euharistii 331
3.3.4. Taina Pocăinței, Mărturisirii sau Spovedaniei 333
3.3.5. Taina Preoției 334
3.3.6. Taina Nunții 338
3.3.7. Taina Maslului 343
3.4. Sinergie și îndumnezeirea omului în Biserică prin har, credință și fapte bune 346
3.4.1. Harul lui Dumnezeu 347
3.4.2. Etapele sau treptele mântuirii personale 347
3.4.3. Sinergia sau colaborarea cu harul lui Dumnezeu prin credință și faptele bune izvorâte din credință 349

3.5. Dimensiunea ascetic-duhovnicească și personal-comunitară a desăvârșirii omului 356
3.6. Integrarea omului în comuniunea sfinților prin Tainele Bisericii și semnificația cinstirii sfinților 362
3.6.1. Integrarea omului în comuniunea sfinților prin Tainele Bisericii 362
3.6.1.1. Sfânt și sfințenie 363
3.6.1.2. Integrarea și comuniunea sfinților 365
3.6.2. Semnificația cinstirii sfinților 368
3.6.2.1. Adorarea și închinarea lui Dumnezeu și cinstirea sfinților 368
3.6.2.2. Semnificația Preacinstirii Maicii Domnului 370
3.6.2.3. Semnificația cinstirii sfinților 395
3.6.2.4. Semnificația cinstirii icoanelor 402
3.6.2.5. Semnificația cinstirii moaștelor sfinților 407
3.7. Problematica modernă și postmodernă privind soteriologia omului și răspunsul Bisericii 409

Capitolul IV: SFINTELE TAINE – MIJLOACE PRIN CARE SE REALIZEAZĂ COMUNIUNEA OMULUI CU DUMNEZEU ÎN BISERICĂ

A. Sfintele Taine în general 422
4.1. Noțiuni introductive 422
4.2. Relația dintre taina creației, taina lui Hristos și taina Bisericii 426
4.2.1. Taina creației 429
4.2.2. Taina lui Hristos 437
4.2.3. Taina Bisericii 441
4.2.3.1. Creșterea chipului spre asemănare 441
4.2.3.2. Sfintele Taine: trepte ale ascensiunii omului și creației spre Dumnezeu în cursul vieții pământești 442
4.2.3.3. Teandria în Biserică sau lucrarea Sfântului Duh și colaborarea omului cu harul divin 445
4.2.3.4. Unirea finală a tuturor în Hristos (Împărăția lui Dumnezeu): cer nou și pământ nou 447
4.3. Baza cosmologică a Tainelor 449
4.4. Baza hristologică a Tainelor 451
4.5. Baza eclesiologică a Tainelor 452
4.6. Raportul dintre creație ca sacrament general și Tainele propriu-zise 454
4.7. Văzutul și nevăzutul în Taine 457
4.8. Mântuitorul Hristos – Săvârșitorul nevăzut al Tainelor 458
4.9. Caracterul hristologic și bisericesc al Tainelor 459
4.10. Preotul ca săvârșitor văzut al Tainelor 461
4.11. Elementele constitutive ale Tainelor 462
4.12. Instituirea Tainelor, numărul și împărțirea lor. Taine și ierurgii 463
4.13. Raporturile dintre Taine. Tainele din afara Bisericii 467

B. Sfintele Taine în special 471
4.14. Taina Sfântului Botez 471
4.14.1. Taina Sfântului Botez în Tradiția Bisericii 471
4.14.2. Botezul ca moarte a omului vechi și ca renaștere 477

4.14.3. Botezul ca putere de creștere spirituală continuă și nerepetarea lui 481
4.14.4. Botezul ca refacere a chipului lui Dumnezeu din om 483
4.14.5. Botezul – ușa de intrare în Biserică 486
4.14.6. Necesitatea Botezului pentru mântuire și Botezul copiilor 489
4.14.7. Aspectele constitutive ale Tainei Botezului și semnificația lor 492
4.15. Taina Mirungerii 498
4.15.1. Taina Mirungerii în Tradiția Bisericii 498
4.15.2. Relația Botez – Mirungere 501
4.15.3. Lucrarea Sfântului Duh în Taina Mirungerii 503
4.15.4. Semnificația actului văzut al Mirungerii 508
4.16. Taina Sfintei Euharistii sau Taina Sfintei Împărtășanii 512
4.16.1. Taina Sfintei Împărtășanii în Tradiția Bisericii 512
4.16.2. Botezul, Mirungerea și Euharistia în iconomia mântuirii credincioșilor 515
4.16.3. Euharistia și unitatea Bisericii 521
4.16.4. Prezența reală a Trupului și a Sângelui Domnului în Euharistie prin prefacerea pâinii și a vinului 523
4.16.4.1. Prezența reală a Trupului și a Sângelui Mântuitorului Hristos în Euharistie 524
4.16.4.2. Prefacerea pâinii și a vinului în Trupul și în Sângele Mântuitorului Hristos 529
4.16.5. Euharistia ca Jertfă și ca Taină 533
4.16.6. Preotul ca săvârșitor văzut al Euharistiei 538
4.16.7. Semnificația actului văzut al împărtășirii ilustrată în rânduiala Sfintei Împărtășanii 542
4.17. Taina Mărturisirii sau a Pocăinței 543
4.17.1. Taina Pocăinței în Tradiția Bisericii 543
4.17.2. Elementele constitutive ale Tainei Mărturisirii 551
4.17.2.1. Mărturisirea păcatelor și valoarea ei spirituală 551
4.17.2.2. Epitimiile recomandate de preot 554
4.17.2.3. Dezlegarea dată prin preot 561
4.17.3. Elementele constitutive ale Tainei Mărturisirii și semnificația lor 563
4.18. Taina Hirotoniei sau a Preoției 565
4.18.1. Taina Preoției și celelalte Taine 565
4.18.2. Preoția nevăzută a Mântuitorului Hristos – izvorul preoției văzute din Biserică 566
4.18.3. Instituirea Tainei Preoției și existența celor trei trepte ale ei de la începutul Bisericii 569
4.18.4. Succesiunea apostolică 573
4.18.5. Preoția și unitatea Bisericii 575
4.18.6. Preoția slujitoare și preoția generală a Bisericii 578
4.18.7. Rânduiala Tainei Hirotoniei și puterea acordată prin ea 585
4.18.7.1. Hirotonia diaconului 586
4.18.7.2. Hirotonia preotului 587
4.18.7.3. Hirotonia arhiereului 588
4.19. Taina Nunții sau a Căsătoriei creștine 590
4.19.1. Locul căsătoriei între celelalte Taine 590
4.19.2. Taina Cununiei în Tradiția Bisericii 591
4.19.3. Căsătoria ca legătură naturală, pe viață, între un bărbat și o femeie 594

4.19.4. Întărirea și înălțarea căsătoriei în ordinea harului de către Mântuitorul Hristos 598
4.19.5. Părțile componente ale Tainei și semnificația lor spirituală 605
4.20. Taina Sfântului Maslu 612
4.20.1. Taina Sfântului Maslu în Revelație 612
4.20.2. Taina Sfântului Maslu în Tradiția Bisericii 616
4.20.3. Efectele Tainei 618
4.21. Sfintele Taine în contextul confesional și cultural modern și postmodern 626
4.21.1. Reforma în contextul teologic și cultural contemporan cu apariția și dezvoltarea ei 626
4.21.2. Conciliul tridentin și contrareforma 631
4.21.3. De la Conciliul tridentin la Conciliul Vatican II 634
4.21.4. Conciliul Vatican II și sacramentele 639
4.21.5. Sacramentele după Conciliul Vatican II 643

Capitolul V: ESHATOLOGIA

Prolegomena 666
5.1. Eshatologia ca realitate biblică 667
5.1.1. Alfa și Omega 667
5.1.2. Împărăția lui Dumnezeu 669
5.2. Eshatologia ca realitate eclesial-sacramentală și ascetică 672
5.3. Eshatologia ca realitate în structura Dogmaticii 678
5.4. Eshatologia ca realitate personală 681
5.4.1. Sensul morții 682
5.4.1.1. Hainele de piele 682
5.4.1.2. Moartea – o prezență în viața pământească 685
5.4.1.3. Moartea trupului – omorâre a morții 688
5.4.1.4. Moartea și sensul deplin în Hristos 689
5.4.5. Între moartea trupului și A Doua Venire a lui Hristos 691
5.4.5.1. Judecătorul și criteriile judecății 691
5.4.5.2. Judecata particulară 693
5.4.5.3. Starea sufletului – rai sau iad 695
5.4.5.4. Puterea rugăciunilor Bisericii 700
5.5. Eshatologia ca realitate universală 704
5.5.1. Semnele sfârșitului 704
5.5.2. Venirea lui Hristos – Ziua Domnului 707
5.5.3. Învierea trupurilor 709
5.5.4. O lume înnoită 716
5.5.4.1. Frumusețea și transparența 717
5.5.4.2. Incoruptibilitatea și transfigurarea 718
5.5.5. Judecata universală 720
5.5.6. Viața veșnică 729
5.5.6.1. Îndumnezeirea 732
5.5.6.2. Ziua a opta 734
5.5.6.3. Stabilitatea pururi mobilă 736
5.6. Problematica modernă și postmodernă și răspunsul Bisericii 741
5.6.1. Eshatologie și istorie 741
5.6.2. Eshatologie și cultură 745
5.6.3. Eshatologie și postmodernitate 748

CAPITOLUL I

IISUS HRISTOS, DUMNEZEUL-OM

Introducere: Iisus Hristos, Unul din Treime și Revelatorul Preasfintei Treimi

Între toate dogmele Bisericii Ortodoxe, pe care le studiază teologia sistematică, există o relație interioară și o complementaritate, care confirmă caracterul lor unitar și, în același timp, înțelegerea și explicarea lor împreună, dar și un centru al lor. În acest sens,

> „dogma hristologică sau învățătura despre Persoana Fiului lui Dumnezeu întrupat, Iisus Hristos, constituie împreună cu dogma trinitară centrul învățăturii de credință a Bisericii Ortodoxe. De aceea, întregul sistem doctrinar ortodox și fiecare componentă a sa are un caracter care este, concomitent, triadocentric și hristocentric. Pentru teologia, spiritualitatea și cultul ortodox, Iisus Hristos este totdeauna «Unul din Treime», Cel ce descoperă adevărul absolut despre Dumnezeu-Sfânta Treime, revelându-Se pe Sine ca Fiu al Tatălui și ca trimițător al Duhului Sfânt peste cei ce cred în El, ca Dumnezeu adevărat și om deplin"[1].

Cele două dogme, *trinitară* și *hristologică*, care ocupă în mod antinomic același loc central în învățătura de credință ortodoxă, sunt definite

[1] Pr. Ștefan Buchiu, *Dogmă și teologie*, vol. II, Ed. Sigma, București, 2006, p. 7.

de Părintele Dumitru Stăniloae drept „dogme ale iubirii divine”[2], deoarece numai iubirea divină interpersonală veșnică a Preasfintei Treimi și iubirea divino-umană a Fiului lui Dumnezeu întrupat, care reprezintă conținutul acestor dogme, pot lumina și explica taina lui Dumnezeu și taina omului, făptura conștientă creată de Dumnezeu după chipul Lui și în vederea realizării asemănării nesfârșite cu El. Plecând de la această viziune *trinitar-hristică*, recuperată de Părintele Stăniloae de la Sfinții Părinți răsăriteni, se înțelege că relația interioară dintre cele două dogme centrale a permis teologiei ortodoxe să afirme, pe baza Sfintei Scripturi și a Sfintei Tradiții, prezența eficientă a întregii Sfintei Treimi în lucrarea mântuitoare și îndumnezeitoare a lui Iisus Hristos, în mod similar prezenței Celor Trei Persoane divine în actul creației. Acest adevăr de credință pune în evidență faptul că mântuirea, deși s-a lucrat efectiv de Hristos, Dumnezeul-Om, în Persoana Sa, este în același timp opera iubirii personal-comunitare a întregii Sfintei Treimi, după chipul Căreia a fost creat și apoi recreat sau restaurat omul. Umanitatea, ca de altfel întreg cosmosul creat, poartă pecetea de neșters a lui Dumnezeu Tri-Unul; dacă păcatul a întunecat sau a slăbit această pecete, Întruparea sau înomenirea Fiului lui Dumnezeu, din voința și iubirea Tatălui și cu săvârșirea și iubirea Duhului Sfânt, restaurează acest chip treimic, personal-comunitar, înscriindu-l din nou pe om pe drumul ascendent al cunoașterii lui Dumnezeu și al îndumnezeirii prin har. Ilustrarea acestui adevăr de credință în planul spiritualității ortodoxe s-a făcut prin dictonul patristic „Treimea și Doimea ne mântuiesc!”, care înseamnă că Sfânta Treime, creatoarea și proniatoarea lumii, devine și mântuitoarea ei prin Persoana „în două firi”, dumnezeiască și omenească, a Fiului lui Dumnezeu întrupat[3].

După o primă relaționare a dogmei hristologice cu dogma trinitară, pe care prima se întemeiază, este necesară, pentru o corectă înțelegere a ei, raportarea la alte două capitole, care preced hristologia, și anume

[2] Pr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, în coll. *Opere Complete*, vol. 10, Ed. Basilica, București, 2018, pp. 81-83.

[3] Pr. Șt. Buchiu, *Dogmă și teologie*, vol. II, p. 7.

cel cosmologic și *cel antropologic*, în care au fost analizate consecințele păcatului adamic asupra cosmosului și asupra oamenilor. Căderea protopărinților a avut urmări grave atât asupra firii și persoanei umane, cât și asupra cosmosului, fiindcă pământul a fost blestemat din cauza omului (cf. *Facerea* 3, 17-19). De aceea, mântuirea lucrată de Hristos va avea nu numai o dimensiune umană, ci și una cosmică, aceasta din urmă fiind dezvoltată în special în teologia ortodoxă. Dar ceea ce trebuie precizat de la început este faptul că nici păcatul adamic și nici consecințele lui nu vor modifica scopul creației și al umanității, gândit de Dumnezeu din veci, ci, prin Iisus Hristos, el va putea fi atins de omenirea răscumpărată și restaurată și odată cu ea de întreg cosmosul. Aceasta va fi posibilă deoarece, în urma căderii protopărinților din comuniunea cu Creatorul lor, din har și din adevăr, Preasfânta Treime va alege „calea cea mai bună” a ridicării urmașilor lui Adam, prin coborârea atotbinevoitoare și smerită a Fiului și Cuvântului lui Dumnezeu, Cel care va asuma firea umană cu toate consecințele păcatului strămoșesc și o va trece prin jertfă, moarte și Înviere, pentru a o face din nou capabilă de trecerea de la „chip” la „asemănare”: „Dumnezeu S-a făcut om pentru ca omul să se îndumnezeiască” (*Sf. Irineu al Lyonului* și *Sf. Atanasie cel Mare*)[4].

Dogma hristologică explică, împreună cu dogma trinitară, toate celelalte dogme ale Bisericii Ortodoxe, nu numai pe cea cosmologică și pe cea antropologică, ci pe cele care privesc *Biserica*, *Sfintele Taine* și *eshatologia*. Toate dogmele credinței gravitează în jurul dogmei hristologice deoarece, potrivit Revelației divine, Fiul dumnezeiesc este Cel care descoperă lumii taina Preasfintei Treimi și în același timp tot El împlinește voia Tatălui în mod desăvârșit atât ca Dumnezeu, cât și ca om. Prin aceasta se confirmă centralitatea Fiului lui Dumnezeu în istoria creației, în istoria mântuirii și în istoria sau lucrarea Bisericii pe drumul către Împărăția Preasfintei Treimi.

Importanța, sensul și semnificația dogmei hristologice pentru teologia, spiritualitatea și cultul Bisericii Ortodoxe rezultă, așadar, în primul rând din locul central pe care îl ocupă Fiul lui Dumnezeu întrupat în

[4] Pr. Șt. Buchiu, *Dogmă și teologie*, vol. II, pp. 7-8.

istoria umanității, El revelându-Se nu numai ca Mântuitor al oamenilor, ci și ca Logos divin creator și proniator sau ca Pantocrator al creației și al umanității, împreună cu Tatăl și cu Duhul Sfânt. Iar dacă adăugăm și calitatea de Logos divin judecător, deoarece „Tatăl nu judecă pe nimeni, ci toată judecata a dat-o Fiului" (*Ioan* 5, 22), atunci vom avea o imagine integrală a rolului unic ce revine în istorie Celei de a doua Persoane a Preasfintei Treimi, Fiul veșnic al Tatălui, făcut om din iubire de oameni, pentru a dărui oamenilor înfierea de către Tatăl prin Duhul Sfânt.

Conform învățăturii de credință, întemeiată pe Revelația divină, fără Întruparea sau înomenirea Fiului lui Dumnezeu n-ar fi fost posibilă reintrarea în comuniunea cu Dumnezeu a oamenilor, înstrăinați de El prin păcatul adamic. Aceasta deoarece, pe lângă distanța pe care o impunea firea sa creată și deci relativă față de firea necreată divină, apare acum distanța datorată voinței umane, prin care este creat de către om un nou mod de existență, acela al păcatului. Sf. Nicolae Cabasila afirmă în acest sens: „După cădere trei piedici stăteau în calea unirii omului cu Dumnezeu: firea mărginită, păcatul și moartea"[5]. Din acest motiv, omul nu mai putea înainta pe drumul îndumnezeirii, ci trebuia ca mai întâi să fie desființat întreitul obstacol, care îl despărțea de Dumnezeu:

> „De toate aceste trei piedici Domnul îi va da putere să scape, ba chiar să se unească cu Sine, după ce le-a înlăturat în Sine pe toate, una după alta: pe cea a firii prin Întruparea Sa, unind-o în Persoana Sa cu firea Sa dumnezeiască; pe cea a păcatului prin Răstignirea sau Jertfa Sa pe cruce; iar zidul cel din urmă, al morții tiranice, din care a ridicat toată firea, prin Învierea Sa din morți. El a luat asupra Lui tot ceea ce forma între noi și Dumnezeu un zid despărțitor (firea, păcatul și moartea) și n-a mai lăsat nimic între noi"[6].

Așadar, mijlocul cel mai potrivit pentru a-l elibera pe om din robia păcatului și a morții, Dumnezeu l-a ales și l-a hotărât din eternitate,

[5] Sf. Nicolae Cabasila, *Viața în Hristos*, trad. Pr. T. Bodogae, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2001, p. 98.

[6] Sf. Nicolae Cabasila, *Viața în Hristos*, p. 98.

deoarece știa că omul, prin folosirea greșită a libertății primite în dar de la El, va cădea: Întruparea Fiului Său pentru mântuirea oamenilor (cf. *Ioan* 3, 16-17; *Efeseni* 2, 4-5; *Tit* 3, 4-6). Această decizie a lui Dumnezeu este numită în Sfânta Scriptură „hotărâre de mai înainte" și „prestiință" (cf. *Faptele Apostolilor* 2, 23; *1 Petru* 1, 20) sau „taina cea din veci ascunsă în Dumnezeu" (*Efeseni* 3, 9; *Romani* 16, 25-26; *Coloseni* 1, 26).

Prima parte a dogmei hristologice o constituie dogma Întrupării, care în teologia ortodoxă are o puternică dimensiune soteriologică, confirmată de Revelație și reflectată în cultul și spiritualitatea Bisericii Ortodoxe. Întreaga taină a mântuirii este deja dată integral în taina Întrupării, așa după cum în Biserică, în Taina Botezului, Hristos dăruiește celui unit cu El întregul har al Duhului Sfânt, care ulterior va lucra din interior sfințirea persoanei umane, extinsă și consolidată prin toate celelalte Sfinte Taine, al căror săvârșitor nevăzut este Hristos Domnul. De aceea, trebuie de la început precizat că mântuirea, restaurarea și sfințirea omului au temeiul ultim în Persoana divino-umană a lui Iisus Hristos, nu într-o lucrare a Lui, detașată de Persoana Lui. Această perspectivă hristologică personalistă o afirmă cu putere Părintele Dumitru Stăniloae: „Prin Întruparea, viața de ascultare, Răstignirea, Învierea și Înălțarea Fiului lui Dumnezeu ca om, s-a pus, în pârga firii noastre asumate de El, temelia mântuirii noastre"[7].

De aceeași importanță cu dogma Întrupării sunt și celelalte părți componente ale dogmei hristologice: dogma răscumpărării sau a mântuirii prin Hristos, Fiul lui Dumnezeu întrupat, dogma Învierii și a Înălțării la cer a lui Hristos, Dumnezeul-Om, dogma transfigurării și îndumnezeirii firii umane asumate de către Hristos, Logosul divin înomenit. Toate aceste învățături revelate, de o profundă complexitate și adâncime, exprimă „Taina lui Hristos" și sunt centrate pe Persoana Mântuitorului, prin Care pot fi înțelese corect din punct de vedere dogmatic și experiate, prin puterea Duhului Sfânt, în Liturghia și în spiritualitatea Bisericii.

[7] Pr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, în coll. *Opere Complete*, vol. 11, Ed. Basilica, București, 2018, p. 201.

În înțelegerea și aprofundarea dogmei hristologice, teologia ortodoxă, în consens cu spiritualitatea și cultul Bisericii Ortodoxe, are ca punct de plecare Persoana divină eternă a Fiului lui Dumnezeu, prin Care au fost aduși la existență omul și cosmosul, iar mai apoi restaurați și recentrați în El, după Întrupare, Jertfă, Înviere și Înălțare, însăși firea Lui omenească asumată și întreaga Sa lucrare mântuitoare fiind înțelese corect și plenar doar prin prisma Ipostasului Său divin Întrupat sau înomenit. Descoperind omului taina Preasfintei Treimi și taina înomenirii Sale, Iisus Hristos Mântuitorul descoperă în continuitate cu aceste două taine și taina umanității, inseparabilă de taina cosmosului, ambele fiind ascunse în Dumnezeu din eternitate. De aceea, Părintele Stăniloae se consideră îndreptățit să-L definească pe Iisus Hristos, Revelatorul Treimii veșnice și al umanității create, „Darul și Cuvântul suprem al lui Dumnezeu", explicând modul nou și unic prin Care El a restabilit comuniunea dintre om și Dumnezeu:

> „Pentru a restabili raportul de iubire între ființa noastră umană și Dumnezeu și între semenii noștri, Dumnezeu Însuși S-a introdus în lume ca dar și cuvânt suprem, revelând în Sine din nou lumea întreagă și pe om ca un asemenea dar și cuvânt. Fiul lui Dumnezeu, care Se dăruiește Tatălui în mod desăvârșit, ca răspuns la dăruirea de Sine a Tatălui către El, luând fire omenească Se dăruiește Tatălui și ca om, în modul suprem în care Se dăruiește în starea Sa neîntrupată. Dar ni Se dăruiește și nouă în modul desăvârșit în care Se dăruiește Tatălui, ca Viață și Cuvânt dumnezeiesc și omenesc. Prin aceasta le dă și oamenilor impulsul de a se dărui Tatălui și întreolaltă, ca răspuns la darul lui Dumnezeu către ei"[8].

Vindecarea de egoismul separator și distrugător de comuniune o realizează, așadar, Fiul și Cuvântul veșnic al Tatălui, prin dăruirea de Sine, atât Tatălui, cât și semenilor Săi întru umanitate, în Persoana Lui divino-umană coincizând iubirea desăvârșită și comunicarea deplină.

[8] Pr. Dumitru Stăniloae, „Chipul lui Hristos în Biserica răsăriteană: Iisus Hristos, darul și cuvântul suprem al lui Dumnezeu", în: *Ortodoxia*, XXV (1973), 1, p. 9.

> „El este ca atare comunicarea supremă a iubirii Tatălui către noi. În El se vede cu supremă claritate coincidența între dar și Cuvântul consistent. Fiul cel unul născut al Tatălui sau Cuvântul prin excelență și esențial al lui Dumnezeu, ca manifestare ipostatică și veșnică a iubirii în interiorul Sfintei Treimi, vine nu numai ca darul și Cuvântul suprem, ci și ca Persoana dăruitoare și cuvântătoare, ceea ce este un și mai mare dar și cuvânt [...]. În El, în calitate de Logos, sunt toate înțelesurile și darurile, iar Lui îi corespunde subiectul nostru uman, capabil să primească și să dăruiască la nesfârșit toate înțelesurile și toate darurile"[9].

Motivul multiplu pentru care, dintre Cele trei Persoane ale Preasfintei Treimi, Fiul a fost Cel care S-a întrupat în scopul mântuirii oamenilor, a fost înțeles, explicat și argumentat de către Biserică prin vocea și autoritatea Sfinților Părinți astfel:

1. Prin Întrupare, Fiul lui Dumnezeu Se face și Fiul Omului pentru veșnicie, deci păstrează neschimbată calitatea Sa de Fiu; în același timp, El ne aduce darul unic al înfierii divine, întrucât prin lucrarea Sa mântuitoare ne face și pe noi fii ca El, față de Dumnezeu-Tatăl. Deosebirea fundamentală constă în aceea că El este Fiu al Tatălui după ființă și Persoană, iar oameni se învrednicesc să devină fii ai Tatălui ceresc după har și prin participare, primind în ființa și în viața lor harul sfințitor și îndumnezeitor al Duhului Sfânt, Duhul lui Hristos.

2. Dacă „toate prin El s-au făcut" (*Ioan* 1, 3), era cu dreptate ca prin El să fie toate refăcute, restaurate sau create din nou. În acest sens și Fiul este și Se revelează ca Pantocrator (Atotțiitor), ca și Tatăl, deoarece în El, înțeles ca Logos divin creator, sunt ascunse rațiunile tuturor lucrurilor și El le recapitulează pe toate întru Sine (cf. *Coloseni* 1, 20)[10].

[9] Pr. D. Stăniloae, „Chipul lui Hristos în Biserica răsăriteană...", p. 9.

[10] În teologia ortodoxă recentă s-a evidențiat această calitate a Fiului de Pantocrator, în scopul argumentării modului unic în care Fiul participă la actul creării și pronierii lumii, în calitate de Logos divin creator. De reținut că Biserica Ortodoxă a mărturisit dintotdeauna această calitate a Fiului lui Dumnezeu prin icoana „Pantocrator" din naosul bisericii, ca și prin întreaga sa imnografie cu caracter hristologic. A se vedea, de exemplu: Pr. Dumitru Popescu, *Iisus Hristos Pantocrator*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2005, p. 189.

3. Revelația divină, ca și crearea lumii este o lucrare comună a Persoanelor Sfintei Treimi, dar era potrivit ca Însuși Cuvântul să ne descopere pe Tatăl și întreaga Sfântă Treime, căci Dumnezeu Se revelează în special prin cuvânt. Așa cum s-a afirmat anterior, Fiul este Cuvântul suprem al Tatălui și prin Întrupare El restaurează și calitatea omului de a fi „chipul" Cuvântului divin veșnic[11].

4. Fiul este chipul Tatălui, chipul lui Dumnezeu cel nevăzut (cf. *Filipeni* 2, 6); omul este creat după chipul lui Dumnezeu (deodată personal și treimic) și de aceea era cel mai potrivit ca prin Fiul să se restaureze chipul lui Dumnezeu în om[12].

În decursul istoriei Bisericii, ereziile au contestat alternativ dumnezeirea, omenitatea sau unirea ipostatică a celor două firi în Persoana Fiului lui Dumnezeu întrupat, Părinții Bisericii respingând prin intermediul hotărârilor dogmatice ale Sinoadelor Ecumenice și prin scrierile lor toate aceste erezii. Unele dintre ele tind să revină în actualitate, în funcție de influențele filosofice și culturale care predomină în societate, ceea ce provoacă un răspuns clar din partea teologiei. În acest sens, Părintele Dumitru Stăniloae consideră că

> „astăzi, mântuirea omului pentru viața eternă este negată de contestarea dumnezeirii lui Hristos sau prin despărțirea omului de Dumnezeu în Hristos, în sensul unui nestorianism reluat de denominațiunile sectare. De aceea azi se impune stăruirea asupra învățăturii că Hristos este cu adevărat Fiul lui Dumnezeu Cel întrupat, pentru că numai așa El unifică umanitatea și creația în Sine și prin aceasta e înveșnicită"[13].

Prin urmare, ne propunem să expunem și să explicăm dogma hristologică plecând totdeauna de la Persoana Mântuitorului Hristos, în Care discernem Ipostasul divin etern al Fiului lui Dumnezeu, înomenit în istorie, dar fără să-și diminueze firea, voința și lucrarea Sa

[11] Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, p. 426.

[12] Pr. Șt. Buchiu, *Dogmă și teologie*, vol. II, p. 7.

[13] Pr. Dumitru Stăniloae, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu*, în coll. *Opere Complete*, vol. 5, Ed. Basilica, București, 2013, p. 15.

dumnezeiască, pe care le unește în mod distinct cu firea, voința și lucrarea umană, cele din urmă fiind transfigurate și îndumnezeite de cele dintâi, prin intermediul Persoanei Sale unice.

Revenind la conținutul dogmei hristologice, vom menționa că, deși numai Fiul și Cuvântul Tatălui S-a înomenit pentru a reînnoi, a sfinți și a îndumnezei prin har pe oameni, teologia ortodoxă afirmă în mod clar și participarea celorlalte Persoane treimice la opera de mântuire a Fiului, care include și Întruparea, deoarece aceasta este confirmată în mod direct de Sfânta Scriptură. Dumnezeu-Tatăl trimite pe Fiul în lume la plinirea vremii (cf. *Galateni* 4, 4), din iubire față de noi, oamenii (cf. *Ioan* 3, 16); Dumnezeu-Sfântul Duh Se coboară peste Sfânta Fecioară Maria la Întruparea Fiului (cf. *Luca* 1, 35) și apoi peste Iisus la botez (cf. *Matei* 3, 16-17); Dumnezeu-Fiul îndeplinește voința Tatălui (cf. *Ioan* 5, 30) și propovăduiește învățătura Lui (cf. *Ioan* 7, 16), prin care se descoperă iubirea nesfârșită pentru oameni a Tatălui și a întregii Sfinte Treimi. Hristos, prin Duhul Sfânt, S-a adus lui Dumnezeu-Tatăl pe Sine, Jertfă fără prihană (cf. *Evrei* 9, 14).

Învierea este lucrarea comună a lui Hristos, a Tatălui și a Duhului Sfânt (cf. *Romani* 8, 11). Această împreună-lucrare se explică prin perihoreza sau intersubiectivitatea Persoanelor Sfintei Treimi, în baza unității de ființă, voință și lucrare, deși, pe de altă parte, trebuie spus că fiecare Persoană divină participă într-un mod specific sau de pe o poziție proprie sau unică la aceeași lucrare treimică. Ea va fi actualizată permanent în Biserică și în Sfintele Taine până la sfârșitul veacurilor sau al istoriei umanității. Întruparea și mântuirea sunt așadar proprii Fiului, dar prin împreună-lucrarea cu celelalte Persoane ale Preasfintei Treimi. În același timp trebuie precizat că Întruparea sau înomenirea pentru eternitate a Fiului nu modifică în niciun fel raporturile intratreimice[14].

Precizările dogmatice de mai sus, formulate ca o scurtă introducere la capitolul de hristologie, nu pot fi încheiate fără a evidenția o caracteristică hristologică fundamentală, recuperată de Părintele Dumitru Stăniloae și de alți reprezentanți ai curentului neopatristic din secolul al XX-lea: relația interioară dintre Persoana lui Iisus Hristos și lucrarea Lui

[14] Pr. Șt. Buchiu, *Dogmă și teologie*, vol. II, p. 12.

mântuitoare[15]. Împotriva unor tendințe eronate manifestate în cursul istoriei Bisericii și gândirii teologice de a separa între mântuirea realizată de Fiul lui Dumnezeu întrupat și Persoana Sa unică, Ortodoxia a mărturisit necontenit prin dogmele, cultul și spiritualitatea ei că relația personală a oamenilor cu Hristos Domnul nu poate fi substituită cu nimic, deoarece

> „Iisus Hristos mântuiește El Însuși ca *Persoană de neînlocuit* (subl. n.), întrucât calitatea Sa de persoană dumnezeiască devenită accesibilă ca om este unicul izvor de putere, care ne eliberează de păcat și de urmările lui, între care cea mai gravă este moartea. Mântuirea nu o putem dobândi decât în Dumnezeu sau ca o înveșnicire a relației personale cu El, relație prin care ni se comunică și primim în mod liber darurile și puterile vieții adevărate și inepuizabile"[16].

Conținutul dogmei hristologice și al lucrării mântuitoare a lui Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu întrupat, jertfit și înviat, nu pot fi înțelese corect și deplin decât printr-o raportare totală și constantă la Persoana Sa dumnezeiască. Tocmai de aceea, Părintele Dumitru Stăniloae a intitulat capitolul de soteriologie al Dogmaticii sale, care succede celui de hristologie, „Iisus Hristos privit în lucrarea Lui mântuitoare" din dorința de a afirma un adevăr de credință central pentru teologia ortodoxă:

> „De această Persoană și de relația cu Ea depinde mântuirea sau scăparea omului din insuficiența și mortalitatea sa [...]. *De aceea în creștinism nu se poate vorbi propriu-zis de o «învățătură mântuitoare» și nu ne mântuim printr-o lege, nici măcar prin legea Vechiului Testament, ci prin Persoana lui Iisus Hristos* (subl. n.)"[17].

[15] Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, p. 112.

[16] Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, p. 112. A se vedea, în acest sens, definiția pe care Părintele Stăniloae o dă Sfintelor Taine, drept „întâlniri multiple cu Hristos", ceea ce indică relația interioară dintre El ca Persoană dumnezeiască și Sfintele Taine, al căror Săvârșitor tainic este El în Biserică, dar și faptul că primitorii Tainelor în Ortodoxie nu se împărtășesc de ceva detașat de Persoana Mântuitorului Hristos.

[17] Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, p. 113. Despre contribuția hristologică a Părintelui Stăniloae, a se vedea: Pr. Cristinel Ioja, *Dogmatică și dogmatiști*, Ed. Doxologia, Iași, ²2017, pp. 111-115.

Din această perspectivă personalist-duhovnicească vom prezenta învățătura de credință a Bisericii Ortodoxe, cuprinsă în dogma hristologică, neseparând între Persoana lui Iisus Hristos și opera Sa de mântuire, așa după cum nu se pot separa cele două firi ale Mântuitorului, unite ipostatic pentru veșnicie.

1.1. Rolul Logosului divin și al Duhului Sfânt în pregătirea creației – om și cosmos – pentru Întruparea Fiului lui Dumnezeu

În capitolele anterioare, în special în cel despre *revelația divină* și în cel despre *crearea omului și a lumii*, s-a afirmat că Dumnezeu Tatăl Se revelează prin Fiul și Cuvântul Său și concomitent prin Duhul Sfânt, tot așa cum El aduce făptura la existență prin Fiul în Duhul Sfânt, Persoane Treimice numite de Sf. Irineu de Lyon „Cele două brațe ale Tatălui"[18]. Această împreună-participare fundamentează în mod revelat pecetea hristică și pe cea pnevmatică, primite de la origine de om și de cosmos, precum și capacitatea lor virtuală de a deveni „biserici ale lui Dumnezeu", după expresia Sf. Maxim Mărturisitorul. Descoperim în aceste afirmații un adevăr de credință revelat, și anume că Fiul și Cuvântul Tatălui Își pregătește posibilitatea înomenirii Sale, împreună cu Duhul Sfânt, chiar prin actul aducerii la existență a cosmosului și a omului, cele două fiind structurate rațional, iar omul ca persoană liberă și conștientă având și rațiune proprie, prin care poate înțelege și comunica sensurile lucrurilor sau rațiunile acestora, care sunt plasticizări ale rațiunilor veșnice, existente în Persoana Logosului divin etern. Aceasta explică și justifică posibilitatea Întrupării Logosului dumnezeiesc, Care „întru ale Sale a venit" (*Ioan* 1, 11), omul și cosmosul nefiind realități iraționale, deci neopunându-se structural prezenței și lucrării Logosului Tatălui,

[18] Pr. Boris Bobrinskoy, *Taina Preasfintei Treimi*, trad. M. Alexandrescu, A. Alexandrescu, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2005, p. 37.

care încep din actul creației și din cel al pronierii, având ca scop realizarea desăvârșirii și transfigurării lor prin Duhul Sfânt.

1.1.1. *Structurarea cosmosului creat prin raționalitatea imprimată lui de către Logosul divin prin Duhul Sfânt*

Din faptul că omul are de la început înscrisă în el ca făptură rațională vocația dialogului și acordului cu Dumnezeu și trebuie să intercaleze în acest dialog și cosmosul cu toate componentele sale, Părintele Dumitru Stăniloae conchide:

> „După concepția noastră, fără originea lumii într-o Persoană supremă, fără înțelegerea ei în scopul acestui dialog și acord al nostru cu ea, toată raționalitatea creației ar fi neînțeleasă, ar fi o frântură de raționalitate fără rost, o raționalitate ce s-ar mișca în întuneric [...]. Noi înțelegem tot mai deplin lucrurile și scopul urmărit de Persoana divină prin ele; iar Persoana supremă descoperă tot mai mult înțelesurile ascunse în ele și le flexionează combinându-le în noi legături și împrejurări, în colaborare cu noi, prin providență"[19].

Așadar, raportarea omului la cosmos, ca de altfel și la el însuși și la semenii săi, prin puterea și în limitele rațiunii, pe care a primit-o de la Rațiunea veșnică divină, Fiul și Cuvântul Tatălui, îl ajută să descopere că Logosul divin creator este concomitent și Logos divin proniator, El fiind Cel care conduce lumea și pe oameni, deci istoria în desfășurarea ei, prin Duhul Sfânt, spre Împărăția lui Dumnezeu. Dinamismul care caracterizează acest dialog dintre om și Logosul divin își are sursa directă în dinamica acțiunii proniatoare a Logosului divin creator în calitate de Pantocrator sau Proniator, împreună cu Tatăl și cu Duhul Sfânt, al umanității și al întregului cosmos.

> „Astfel, într-un fel Cuvântul dumnezeiesc comunică prin creație și prin dezvoltarea ei, condusă de providență, înțelesuri și norme sau

[19] Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, p. 11.

> cuvinte mereu noi, dar în alt fel Se comunică pe Sine Însuși cu atenția Sa iubitoare, pentru conducerea ființelor umane spre o tot mai adâncă și nuanțată cunoaștere a Sa și spre o tot mai sporită conformare și comuniune cu Sine"[20].

Cu toate că acest dialog, înainte de Întruparea Fiului și Cuvântului Tatălui, se desfășura în limitele revelației naturale, omul putea sesiza nu numai lucrarea Lui, desfășurată prin intermediul raționalității imprimată de El, ci și caracterul de Persoană supremă și atotputernică a Celui care Se descoperea pe Sine prin sensurile celor create, ca și prin faptele istorice proniate, dar Se făcea cunoscut și ca Cel care dăruiește viața și existența, deci ca Persoană supremă iubitoare. Chiar dacă omul rămâne și după cădere făptură rațională, prin voința sa slăbită și pervertită, el s-a îndepărtat de Dumnezeu, iar claritatea raționalității creației s-a estompat pentru el. Așa se explică faptul că

> „prin orgoliu oamenii au căzut de la vederea Persoanei creatoare și proniatoare prin lucruri. Ei n-au mai voit să le considere ca chipuri ale rațiunilor Persoanei gânditoare supreme și drept cuvinte ale iubirii Ei. Au început să le considere rațiuni în ele însele, socotind că astfel le pot înțelege și le pot manevra până la capăt într-un mod deplin autonom, devenind ca Dumnezeu. Prin aceasta au ieșit din relația vie cu Cuvântul ca persoană, prin toate lucrurile și împrejurările – chipuri ale rațiunilor și cuvinte ale Lui"[21].

Putem observa că deprecierea subiectivă a propriei rațiuni, prin autonomizarea și închiderea ei egoistă în sine, are ca urmare nu numai alunecarea oamenilor în idolatrie, prin confundarea Creatorului cu creația, ci și slăbirea caracterului de persoană liberă și conștientă de rolul ei în istorie și în cosmos, prin pierderea comuniunii cu Persoana divină supremă a Logosului divin după al Cărui chip a fost creată. Așa se explică faptul că

[20] Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, p. 12.
[21] Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, p. 12.

„raţiunea rămasă în fiinţa umană şi raţionalitatea rămasă în lucruri, nemaiavând în ele transparenţa Logosului dumnezeiesc, omul n-a mai avut în ele un ajutor împotriva pornirilor iraţionale şi a patimilor născute din ele. Obiectiv însă Logosul dumnezeiesc personal continuă să-Şi manifeste prezenţa prin raţiunea omului şi prin raţiunile lucrurilor. De aceea o seamă din filosofii antichităţii au ajuns la ideea unui unic dumnezeu, iar stoicii, şi la ideea prezenţei lui în lume prin «raţiunile seminale» şi la o morală serioasă bazată pe raţiune. Biserica din Răsărit îi va cinsti pe aceştia mai târziu ca pe nişte profeţi din afară şi-i va picta pe pereţii exteriori ai unor mănăstiri şi biserici. Şi mulţi dintre păgâni împlineau prin fire legea lui Dumnezeu, întrucât o aveau înscrisă în inimile lor (cf. *Romani* 2, 14) ca lege naturală, mergând pe linia realizării adevăratei lor umanităţi"[22].

Structura raţională a cosmosului creat se referă concomitent la lumea sensibilă şi la cea inteligibilă, adică la spirit şi la materie, ambele create unitar de Tatăl prin Fiul în Duhul Sfânt, conform cosmologiei ortodoxe, şi ea îşi are originea în Persoana Logosului divin creator, Cel care prin Duhul Sfânt, Dătătorul de viaţă şi existenţă, a plasticizat sau concretizat ideile divine, existente din veci în Dumnezeu. În mod diferit de dualismul gândirii antice, care separă şi opune cele două lumi,

„Sf. Atanasie cel Mare şi mai târziu Sf. Maxim Mărturisitorul, plecând de la crearea lumii din nimic, prin Logosul etern al Tatălui, în Duhul Sfânt, au depăşit opoziţia ireductibilă dintre lumea inteligibilă şi lumea sensibilă şi au arătat pentru prima dată, din punct de vedere cosmologic, că aceste lumi, diferite între ele, sunt totuşi unite prin aceeaşi ordine raţională şi armonioasă a creaţiei, care îşi are izvorul în Logosul Tatălui, prin Duhul Sfânt"[23].

Conform celor afirmate de Sfântul Atanasie, Logosul divin, prin Care toate au fost create, Îşi extinde puterile pretutindeni şi nu lasă nimic

[22] Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, p. 13.
[23] Pr. D. Popescu, *Iisus Hristos Pantocrator*, p. 188.

gol de prezenţa Sa, căci luminează toate cele văzute şi cele nevăzute şi le ţine pe toate împreună şi pe fiecare în parte, alcătuind o singură şi unică ordine armonioasă a întregii creaţii, El Însuşi rămânând nemişcat, dar mişcându-le pe toate după bunăvoinţa Tatălui[24]. Iar prin faptul că energiile divine creatoare şi proniatoare se împărtăşesc tuturor componentelor creaţiei, văzute şi nevăzute, prin Persoana Duhului Sfânt, putem afirma că Fiul, înainte de Întrupare, dar cu atât mai mult după aceasta, împreună cu Duhul Sfânt, susţin unitatea în diversitate a tuturor celor create, fie că ne referim la cosmos, fie la umanitate.

Vocaţia creaţiei de a se deschide prin „participare" la lucrarea lui Dumnezeu asupra ei şi de a fi capabilă să primească această lucrare harică proniatoare este confirmată şi de teologia „mişcării" ei spre Dumnezeu, pe care a dezvoltat-o Sf. Maxim Mărturisitorul, combătând concepţia origenistă despre caracterul negativ al mişcării. Potrivit celor afirmate de Sfântul Maxim,

„Dumnezeu, aducând la existenţă făpturile, conform cu raţiunile lor existente în Logosul divin, imprimă în acestea mişcarea prin care ele să se conformeze, cât mai deplin şi cu voia lor, cu raţiunile lor care se află în Dumnezeu, dar şi să se unească cu El ca Persoană. Creaţia produce o ramificare a raţiunilor din unitatea lor în Logosul divin, iar mişcarea produce readunarea lor în această unitate. Deplina eficienţă a lucrărilor Logosului de adunare a raţiunilor şi a făpturilor o atinge El prin Întruparea Sa în Hristos"[25].

Ca o concluzie a celor afirmate anterior, putem spune că între elementele care constituie fundamentul spiritual al creaţiei, care atestă capabilitatea acesteia de a primi în sine, în chip distinct pe Creatorul său, se numără: calitatea Mântuitorului de Logos divin etern, raţionalitatea

[24] Sf. Atanasie cel Mare, *Cuvânt împotriva elinilor*, în coll. *Părinţi şi Scriitori Bisericeşti*, vol. 15, trad. Pr. D. Stăniloae, Ed. Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1987, p. 79.
[25] Sf. Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, în coll. *Părinţi şi Scriitori Bisericeşti*, vol. 80, trad. Pr. D. Stăniloae, Ed. Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1983, p. 29.

imanentă a cosmosului și dimensiunea pnevmatică a actului creației, toate confirmând posibilitatea acțiunii transfiguratoare a Logosului divin întrupat sau înomenit. Aceste elemente trebuie afirmate în unitate, respectându-se datele Revelației dumnezeiești cu privire la iconomia Fiului și la cea a Duhului Sfânt în actul creator și în cel proniator[26].

1.1.2. *Pregătirea umanității pentru Întruparea Fiului și Cuvântului Tatălui prin împreună-lucrarea proniatoare a Fiului și a Duhului*

Pentru a analiza mai profund modalitățile de pregătire a lumii, ca umanitate, de către Dumnezeu-Tatăl pentru Întruparea Fiului Său veșnic, vom distinge între pregătirea proniatoare a popoarelor păgâne prin Revelația naturală și pregătirea poporului evreu prin Revelația supranaturală, unită cu cea naturală. Mai întâi trebuie precizat, însă, că structura firii umane, având în centrul ei „chipul divin", are un fundament spiritual, care o face capabilă de a se deschide lucrării Duhului Sfânt. În mod superior cosmosului, trupul omenesc, ca raționalitate plasticizată specială, și sufletul omenesc, care lucrează prin el în baza conformității cu acesta, sunt pregătite prin actul creării să poată primi pe Logosul divin, prin înomenirea Sa, în vederea înnoirii firii umane și a transfigurării ei. Iar lucrarea de înnoire și transfigurare a omului, pe temeiul aceleiași raționalități și a lucrării harului, ca energie divină necreată și veșnică, se va putea extinde și în cosmos, tot prin lucrarea unită a Logosului divin întrupat și a Duhului Sfânt coborât în istoria umanității, devenită istorie a mântuirii. Putem conchide, așadar, că fundamentul spiritual arată creația ca fiind aptă de a primi pe Fiul Tatălui în calitate de Logos divin, întrupat pentru a reînnoi acest fundament și prin aceasta pentru a reunifica în Sine toate cele create prin Sine. Întruparea Logosului dumnezeiesc, creator și proniator, ca om, precedată de Întruparea Sa în rațiunile făpturilor și în rațiunile Scripturii,

[26] Pr. Ștefan Buchiu, *Întrupare și unitate. Restaurarea cosmosului în Iisus Hristos*, Ed. Libra, București, 1997, p. 25.

le împlinește pe cele două și deschide, din acest moment, perspectiva eshatologică, atunci când Hristos va fi totul în toate[27].

1.1.2.1. Pregătirea popoarelor păgâne pentru Întruparea Fiului lui Dumnezeu

Dacă în calitate de Logos divin creator, Fiul pregătește pe om și creația pentru a Se întrupa prin însuși actul aducerii la existență, în calitate de Logos divin proniator, tot prin Duhul Sfânt, ca în actul creării, Fiul pregătește pe cei care „zăceau în ținutul și în umbra morții" (*Matei* 4, 16), adică popoarele păgâne, prin Revelația naturală și prin legea morală naturală, sădită în conștiință: „Căci, când păgânii care n-au lege, din fire fac ale legii, aceștia neavând lege își sunt loruși lege" (*Romani* 2, 14). Prin Duhul Sfânt, Care „mișcă rațiunea naturală din fiecare, afirmă Sf. Maxim Mărturisitorul, sunt și la barbari și nomazi mulți care duc o viață de fapte bune și resping legile sălbatice, care stăpâneau odată la ei"[28]. La acestea se adaugă reminiscențele din Revelația primordială sau paradisiacă și diferite alte acțiuni ale proniei divine, precum și relațiile dintre păgânii din spațiul mediteraneean și iudei (de exemplu, traducerea Vechiului Testament în limba greacă, *Septuaginta*, secolul al III-lea î.Hr.).

Acțiunea de pregătire a păgânilor este înțeleasă mai ușor dacă se are în vedere calitatea de Logos divin creator și proniator a Fiului lui Dumnezeu, prin care El Se adresa oamenilor prin raționalitatea lumii și a omului: „Cuvântul era lumina cea adevărată, care luminează pe tot omul, care vine în lume. În lume era și lumea prin El s-a făcut" (*Ioan* 1, 9-10). Această pregătire continuă în vederea Întrupării, prin veacurile care o preced (Sf. Maxim Mărturisitorul), explică faptul că Mântuitorul descoperă la păgâni o credință, care era mai puternică decât cea din Israel (cf. *Matei* 8, 10), pentru că nici între păgâni Dumnezeu nu S-a lăsat pe Sine nemărturisit (cf. *Faptele Apostolilor* 14, 17)[29].

[27] Pr. Șt. Buchiu, *Întrupare și unitate. Restaurarea cosmosului în Iisus Hristos*, p. 30.

[28] Sf. Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, în coll. *Filocalia*, vol. 3, trad. Pr. D. Stăniloae, Tipografia arhidiecezană, Sibiu, 1948, p. 48.

[29] Pr. Șt. Buchiu, *Dogmă și teologie*, vol. II, p. 10.

O altă dovadă a acțiunii proniatoare asupra „neamurilor" în vederea Întrupării o constituie

> „răspândirea creștinismului în lumea păgână destul de repede, prin propovăduirea Apostolilor, indică faptul că aceasta era pregătită pentru primirea Evangheliei lui Hristos. Faptul că Orientul antic aștepta un Mântuitor și cunoștea chiar și timpul și locul apariției Lui îl dovedește venirea magilor la Nașterea Domnului. *Providența divină a pregătit neamurile lumii vechi pe diferite căi, ca să devină receptive față de lumina Evangheliei lui Hristos* (subl. n.)"[30].

Un loc special în această lucrare de pregătire l-au avut în mod cert și filosofii lumii antice, lucru confirmat de către unii dintre Sfinții Părinți. Potrivit opiniei Părintelui Dumitru Popescu,

> „filosofia greacă are pentru antichitate rolul de călăuză către Hristos, pe care l-a avut Vechiul Testament pentru evrei. Apoi, Fericitul Augustin, care a explicat ipotetic afinitățile creștine ale lui Platon prin influența religiei mozaice, descifrează în doctrina metafizică a marelui filosof grec chiar ideea de Treime, la care acesta ar fi ajuns prin contemplarea naturii. La rândul său, Eusebiu de Cezareea îl numește pe Platon profet, ca și pe Moise, și descoperă și el în filosofia platonică elemente ale doctrinei treimice, ca și Augustin. Cu toate acestea, Platon rămâne în pridvorul Adevărului, fiindcă filosofia lui nu este identică cu învățătura creștină"[31].

Nu în ultimul rând trebuie menționat că lumea păgână din Orientul apropiat a fost pregătită pentru acceptarea lui Mesia și prin accesul direct la revelația divină supranaturală, facilitat de traducerea cărților Vechiului Testament în limba greacă în secolul al III-lea î.Hr. (*Septuaginta*, Alexandria Egiptului). Pentru acest motiv, unii Părinți și scriitori bisericești, precum Iustin Martirul (*Apologia* I, 64), Teofil al Antiohiei

[30] Pr. D. Popescu, *Iisus Hristos Pantocrator*, pp. 190-191.
[31] Pr. D. Popescu, *Iisus Hristos Pantocrator*, p. 191.

(*Către Autolic* III, 37) și Clement Alexandrinul (*Stromate* I, 15, 25) sunt de părere că înțelepții greci au cunoscut cărțile sfinte ale evreilor și s-au inspirat din ele[32]. Lărgind orizontul acestui proces de pregătire, observăm lucrarea proniatoare a Logosului divin creator și a Duhului Sfânt și în rolul culturii elenistice și al Imperiului Roman, care au favorizat circulația oamenilor și a ideilor, în cazul de față al iudeilor mai întâi și apoi al creștinilor, chiar dacă acest context istoric s-a manifestat concomitent și refractar la adresa iudeo-creștinismului. Acest fapt, pentru a fi înțeles până la capăt, implică însă o abordare din perspectiva teologiei istoriei, care se fundamentează tocmai pe lucrarea proniatoare a Persoanelor treimice. Iar aceasta este o confirmare a apartenenței istoriei pregătirii venirii lui Mesia la istoria sau iconomia mântuirii împlinită de Fiul în Duhul Sfânt.

Pregătirea popoarelor păgâne pentru înomenirea Fiului lui Dumnezeu este și o anunțare tainică a universalismului religiei creștine, deoarece nu doar poporul ales va beneficia de roadele Întrupării și răscumpărării Mântuitorului Hristos, ci toate popoarele lumii vor fi chemate sau invitate la „nunta Fiului de Împărat" (*Matei* 22, 2), adică la intrarea în Împărăția Cerurilor.

> „Universalismul creștin a fost ilustrat de Mântuitorul Însuși. Astfel, El predică în părțile Gadarei și dincolo de Iordan (cf. *Luca* 8, 7), în părțile Tirului și ale Sidonului, vindecă pe femeia canaaneancă (cf. *Matei* 15, 22-28) ș.a.m.d.; trimite pe Apostoli să vestească Evanghelia la toate popoarele, iar la Cincizecime, pe lângă evrei, erau adunați la Ierusalim «bărbați din toate neamurile câte sunt sub cer» (*Faptele Apostolilor* 2, 15)"[33].

Acest universalism a fost prevestit de patriarhul Avraam, al cărui nume („Tată a multe neamuri") indica în mod tainic pe Fiul lui Dumnezeu, întrupat din neamul lui David, care va aduna popoarele în

[32] Pr. Sterea Tache, *Mântuitorul Iisus Hristos și Biserica*, Ed. Sigma, București, 2006, p. 23.
[33] Pr. S. Tache, *Mântuitorul Iisus Hristos și Biserica*, p. 24.

Biserica Sa, dar și de poporul ales, Israel, care a prefigurat Noul Israel, ce va cuprinde pe toți „cei ce vor crede și se vor boteza" (*Marcu* 16, 16), provenind din toate popoarele lumii.

1.1.2.2. Pregătirea poporului iudeu pentru Întruparea Fiului lui Dumnezeu

Spre deosebire de popoarele păgâne, poporul iudeu a beneficiat de o pregătire specială în scopul primirii lui Mesia, deoarece pe lângă accesul la Revelația divină prin natură, comună tuturor popoarelor, el a primit de la Dumnezeu Revelația supranaturală, care, fiind dată prin persoane și fiind însoțită de semne și minuni, a demonstrat în mod pregnant caracterul de Persoană supremă a lui Dumnezeu. În această acțiune divină proniatoare sunt prezente, concomitent, Persoanele Fiului și Duhului Sfânt, Revelația fiind comunicată prin acte, cuvinte și imagini[34], care atestă chemarea specială adresată poporului evreu prin patriarhii, prorocii și dreptii Legii Vechi. În acest mod,

> „Cuvântul lui Dumnezeu Și-a făcut prin Revelația Vechiului Testament mai simțite prezența și acțiunea Lui personale în relație cu oamenii, pregătindu-i totodată prin ea pentru viitoarea Lui prezență personală deplin clară și apropiată în Iisus Hristos – Cuvântul și Fiul lui Dumnezeu, Cel întrupat. Astfel, prezența Cuvântului dumnezeiesc prin rațiunile sau cuvintele lucrurilor și cea prin cuvintele și faptele directe ale Vechiului Testament și venirea Lui în trup se înșiră pe o linie progresivă, fiecare din cele anterioare pregătind-o pe cea ulterioară și fiecare din cele ulterioare făcând mai vădite pe cele anterioare"[35].

Prezența tainică, dar eficientă, a *Logosului divin preincarnațional* în cuvintele profetice și într-un mod superior în persoanele alese ale prorocilor este unită cu prezența tot atât de tainică, dar reală și eficientă

[34] Pr. Dumitru Stăniloae, „Revelația prin acte, cuvinte și imagini", în: *Ortodoxia*, XX (1968), 3, pp. 347-377.

[35] Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, p. 16.

a Duhului Sfânt, Cel care inspiră pe profeți și face să rodească în inimile iudeilor cuvintele lor. În lucrarea profeților Legii Vechi de pregătire a venirii lui Mesia se poate observa o concomitență între iconomia Fiului și iconomia Duhului, Fiecare dintre Cele două Persoane trinitare punând pe Celălalt în evidență, iar caracterul Lor de Persoane fiind tot mai înțeles, crezut și simțit de către proroci: „Inimă curată zidește întru mine, Dumnezeule, și duh drept înnoiește întru cele dinlăuntru ale mele. Nu mă lepăda de la Fața Ta și Duhul Tău cel Sfânt nu-L lua de la mine" (*Psalmul* 50, 11-12). Convingerea profeților că, în actul inspirației, se află prezentă Fața lui Dumnezeu, adică Fiul veșnic al Tatălui și împreună cu El și Duhul Sfânt, le conferea curajul mărturisirii înaintea iudeilor, care de multe ori neînțelegând mesajul lor, îi prigoneau și îi persecutau. În acest context înțelegem că

> „întreaga istorie a lui Israel este o treptată pedagogie a lui Dumnezeu, în care Duhul lui Dumnezeu pătrunde prorocii, inspiră înțelepții, îi întărește pe martorii și sărmanii lui Iahve. Prin persoana aleșilor Săi, Duhul sfințește întreg poporul. În cele din urmă, Duhul profetic și împărătesc odihnește peste Sluga neprihănită (cf. *Isaia* 42, 1; 49, 3 și locurile paralele din Evanghelii). Sluga va vesti deci neamurilor dreptatea (slujirea profetică, învățătorească), o va instaura prin propriile Sale pătimiri (slujirea împărătească), oferindu-Se pe Sine Jertfă bineplăcută (slujirea preoțească) și săvârșind astfel noua închinare în Duh și în Adevăr"[36].

Profețiile mesianice constituie o prezență accentuată și constantă a Logosului divin prin Duhul Sfânt în Vechiul Testament, de la cea dintâi dintre ele (cf. *Facerea* 3, 15), numită și „protoevanghelie", până la ultima, cea a Sf. Ioan Botezătorul. Toate profețiile de acest fel, având la bază inspirația sau lucrarea Duhului Sfânt, sunt nu numai centrate pe Persoana lui Mesia, Unsul lui Dumnezeu, dar atestă o prezență, o venire tainică a Lui în istoria poporului ales, fapt mărturisit și de Sfânta Tradiție prin vocea

[36] Pr. B. Bobrinskoy, *Taina Preasfintei Treimi*, pp. 45-46.

Sf. Maxim Mărturisitorul: „Înainte de venirea văzută și în trup, Cuvântul lui Dumnezeu venea în mod spiritual la patriarhi și proroci, preînchipuind tainele venirii Lui [...]. Cuvintele legii și ale profeților, fiind înaintemergătoarele venirii Lui în trup, călăuzeau sufletele la Hristos"[37]. De la profețiile mesianice, care pregăteau pe iudei, până la Înainte-Mergătorul, Sf. Ioan Botezătorul, care L-a arătat iudeilor, încredințându-i că El este „Mielul lui Dumnezeu, Cel ce ridică păcatul lumii" (*Ioan* 1, 29) se poate observa o linie ascendentă a acestei pregătiri a poporului evreu, care explică faptul primirii lui Mesia de către mulți dintre iudei, începând cu ucenicii pe care Fiul lui Dumnezeu întrupat îi va alege și continuând cu cei botezați în ziua Cincizecimii și în perioada care a urmat.

Dar nu numai cuvintele profeților mesianice aveau scopul proniator de a pregăti poporul iudeu, ci și faptele minunate săvârșite de Logosul divin prin proroci (eliberarea din robia egipteană, trecerea prin Marea Roșie, șarpele de aramă, mana dată lui Israel în pustie) și imaginile descoperite acestora prin puterea Duhului Sfânt (scara lui Iacob, rugul aprins de pe muntele Horeb, roua de pe lâna lui Ghedeon și viziunea profetului Daniel) constituie o dovadă că

> „descoperirile dumnezeiești cu privire la mântuire și la modul împlinirii ei devin tot mai numeroase și mai precise, cunoscându-se astfel, de mai înainte demnitățile Mântuitorului și toate evenimentele caracteristice ale vieții Sale pământești. De aceea, la venirea Mântuitorului erau foarte mulți cei care trăiau «așteptând mângâierea lui Israel» și «izbăvirea» acestuia (*Luca* 2, 25, 38)"[38].

Toate cele menționate anterior confirmă mărturia Sf. Apostol Pavel, conform căreia Legea cea veche a fost „călăuză către Hristos" (*Galateni* 3, 24).

Trebuie menționat și faptul că Logosul divin proniator a lucrat și în mod indirect la pregătirea poporului ales pentru așteptarea lui Mesia,

[37] Sf. Maxim Mărturisitorul, *Capete gnostice*, în coll. *Filocalia*, vol. 2, trad. Pr. D. Stăniloae, Tipografia Arhidiecezană, Sibiu, 1947, p. 177.

[38] Pr. D. Popescu, *Iisus Hristos Pantocrator*, p. 192.

așa cum a fost cazul vrăjitorului păgân Balaam, care a profețit astfel: „Cel ce ascultă cuvintele lui Dumnezeu, cel ce are știință de la Cel Preaînalt și vede descoperirile lui Dumnezeu ca în vis, dar ochii îi sunt deschiși: Îl văd, dar acum încă nu este, Îl privesc, dar nu de aproape; o stea răsare din Iacov; un toiag se ridică din Israel" (*Numerii* 24, 16-17). Profeția mesianică a lui Balaam a fost însoțită de binecuvântarea de către el a poporului israelit, care tocmai ieșise din robia egipteană și se îndrepta spre pământul făgăduinței. Cu câteva veacuri înainte, însuși patriarhul Avraam fusese binecuvântat de către Melchisedec, „preotul Dumnezeului celui Preaînalt" (*Facerea* 14, 18-20), cel care, potrivit opiniei Sfinților Părinți, prin însăși persoana sa prefigura Preoția unică a Mântuitorului Iisus Hristos.

Am putea conchide că Logosul divin creator și proniator a lucrat prin Duhul Sfânt și prin poporul ales asupra popoarelor păgâne, ca semn prefigurativ al viitoarei Lor lucrări prin Noul Israel asupra celorlalte popoare ale lumii, dar și prin popoarele păgâne asupra poporului iudeu, tot astfel cum Își vor manifesta lucrarea proniatoare prin popoarele lumii asupra creștinismului. Totdeauna orizontul lucrării divine *proniatoare* va cuprinde întreaga umanitate și prin ea și cosmosul, în timp ce orizontul lucrării divine *mântuitoare* include pe cei uniți cu Hristos, părtași Duhului Sfânt și înfiați de către Tatăl, el rămânând deschis, însă, până la sfârșitul istoriei tuturor celor care se decid pentru Hristos Domnul și Mântuitorul lumii.

1.2. Iconomia mântuirii realizată în Persoana divino-umană a lui Iisus Hristos prin Întrupare, Jertfă, Înviere și Înălțare

1.2.1. *Taina Întrupării Fiului lui Dumnezeu*

Logosul divin creator și proniator, mărturisit în Vechiul Testament, după ce anterior revelase prin Duhul Sfânt iconomia creației și pe cea a proniei, alege timpul venirii Sale în lume și în istorie, pentru a descoperi și împlini iconomia mântuirii oamenilor, arătând prin aceasta bunăvoința Tatălui și iubirea de oameni a Preasfintei Treimi. În acest

mod, atunci când lumea a fost pregătită, „la plinirea vremii, Dumnezeu a trimis pe Fiul Său, născut din femeie, născut sub Lege, ca pe cei de sub Lege să-i răscumpere, ca să dobândim înfierea" (*Galateni* 4, 4-5).

În iconomia mântuirii toată învățătura de credință este centrată pe Persoana Fiului lui Dumnezeu întrupat, Cel care Se revelează pe Sine tot mai plenar în fiecare dintre actele prin care se manifestă iubirea Lui, deodată restauratoare, mântuitoare și îndumnezeitoare a umanității. Cea mai frumoasă și mai expresivă teologie a iubirii lui Dumnezeu a elaborat-o Părintele Stăniloae cu privire la Persoana și lucrarea mântuitoare a Fiului lui Dumnezeu întrupat. Și aceasta pentru că în Persoana și în Jertfa Lui s-a revelat deplin și definitiv iubirea totală a Preasfintei Treimi pentru om și, în același timp, capacitatea omului de a primi și de a întoarce cu recunoștință această iubire, ceea ce echivalează cu realizarea comuniunii dintre Dumnezeu și oameni.

Dacă trei sunt etapele sau formele de revelare a Preasfintei Treimi și a iubirii dumnezeiești, și anume *crearea*, *pronierea* și *mântuirea lumii*, atunci înseamnă că și forma pe care o ia iubirea divină este întreită: iubirea creatoare, iubirea proniatoare și iubirea mântuitoare. Ea își are originea, așadar, în Sfânta Treime și se revelează plenar în Iisus Hristos. De aceea, Părintele Stăniloae unește strâns cele două dogme centrale ale Bisericii, cea trinitară și cea hristologică, în întreaga sa operă, afirmând textual:

> „Nu putem vorbi separat de Treime și de Întrupare. Nu putem vorbi de Treime, dacă este adevărat că Ea este iubirea lui Dumnezeu pentru noi, fără a vorbi de Întrupare, de Fiul lui Dumnezeu care ne-a adus iubirea lui Dumnezeu, care a turnat, a revărsat iubirea între noi"[39].

O constantă a gândirii Părintelui Stăniloae în domeniul hristologiei este afirmarea argumentată a dumnezeirii Mântuitorului Hristos,

[39] Pr. Dumitru Stăniloae, Marc-Antoine Costa De Beauregard, *Mică dogmatică vorbită. Dialoguri la Cernica*, trad. M.-C. Oros, Ed. Deisis, Sibiu, 1995, p. 65; Pr. Ștefan Buchiu, „Părintele Dumitru Stăniloae – teolog al iubirii dumnezeiești (triadologie-hristologie-pnevmatologie)", în vol. *Implicațiile pastorale și misionare ale teologiei mistice a Părintelui Dumitru Stăniloae*, Ed. Cuvântul Vieții, București, 2013, pp. 21-23.

singurul mod de a înțelege Taina Lui, prin care se explică și taina umanului și a cosmosului. Descrierea modului prin care dumnezeirea lui Hristos se face simțită prin umanitatea Lui o aflăm într-una din lucrările Părintelui Stăniloae, din care redăm un fragment:

> „Știm că Hristos este Dumnezeu prin faptul că a apărut și s-a manifestat în El un dar desăvârșit. Dintru început n-a mai existat în istorie un om ca El. Toate cuvintele Lui sunt ireproșabile; nu poate fi contestată ori pusă la îndoială dreptatea niciuneia din faptele Sale. Toate faptele Sale pentru ceilalți sunt cu desăvârșire semne ale unei depășiri totale de Sine; nu există în El nici urmă de egoism sau de nesinceritate. Nu există păcat în El; niciodată nu a arătat că ar avea păcate. El are conștiința că este fără păcat și aceasta nu poate fi calitatea unui simplu om. Hristos mărturisește El Însuși că este fără de păcat în tot ceea ce a făcut"[40].

Așadar, din „Taina lui Hristos", confirmată de Sf. Apostol Pavel (cf. *Coloseni* 4, 3), izvorăște „Taina Întrupării, Taina Jertfei și Taina Învierii", deoarece sunt lucrări ale Ipostasului divin veșnic al Fiului și Cuvântului lui Dumnezeu.

Această învățătură este confirmată de Părintele Stăniloae, care consideră că trei sunt actele prin care s-a arătat și totodată s-a demonstrat iubirea desăvârșită a Fiului lui Dumnezeu față de oameni: *Întruparea*, *Jertfa* și *Învierea*; de aceea, mai cu seamă legat de aceste lucrări mântuitoare, Părintele Stăniloae descrie și analizează conținutul și puterea iubirii Mântuitorului Hristos[41]. În prima sa lucrare de hristologie, „Iisus Hristos sau restaurarea omului", el afirmă:

> „Întruparea a fost premisa, a fost primul mare act al dragostei divine întoarsă către om. Ea a pus baza desfășurării întregii descoperiri a uimitoarei Sale iubiri, care a mers până la ultimul capăt, cel al morții [...]. De aceea descoperirea dragostei divine e condiția creatoare a mântuirii omului"[42].

[40] Pr. D. Stăniloae, M.-A. Costa De Beauregard, *Mică dogmatică vorbită...*, pp. 66-67.

[41] Pr. Șt. Buchiu, „Părintele Dumitru Stăniloae – teolog al iubirii dumnezeiești...", pp. 23-25.

[42] Pr. Dumitru Stăniloae, *Iisus Hristos sau restaurarea omului*, în coll. *Opere Complete*, vol. 4, Ed. Basilica, București, 2013, pp. 251-252.

Fără Întruparea Fiului lui Dumnezeu iubirea divină nu se mai putea împărtăși oamenilor, căci ei se închiseseră în egoismul lor, devenind incapabili de o deschidere autentică și continuă spre Dumnezeu. Dar Întruparea mai pune în evidență și altceva, și anume faptul că Dumnezeu Tatăl lucrează acum, prin Fiul Său, din interiorul umanității, spre a o deschide iarăși dialogului comuniunii cu El:

> „Întoarcerea dragostei Fiului către om și desfășurarea arătării ei până la suportarea morții pentru el, e în același timp o restabilire a omului în raportul de comuniune cu Tatăl [...], în conformitate cu care a creat Dumnezeu pe om, o omagiere a Tatălui din partea omului și ca urmare o revărsare peste om a întregii fericiri care-i poate proveni în situația de partener al comuniunii cu Tatăl. Iisus Hristos, în atitudinea în care S-a descoperit prin manifestarea întregii Sale iubiri divine față de om și a întregului Său omagiu de om față de Tatăl, este Subiectul care descuie inima învârtoșată a oamenilor prin iubirea ce le-o arată, dar este și omul peste care este revărsată toată bunăvoința Tatălui față de oameni și în legătură cu care ne împărtășim de dragostea Tatălui"[43].

Din primul moment al manifestării ei, iubirea Fiului lui Dumnezeu înomenit este caracterizată de cea mai adâncă smerenie. Acesta era, de fapt, răspunsul vindecător al Lui la orgoliul primilor oameni, căci mândria înrobitoare nu poate fi respinsă sau depășită decât prin smerenia eliberatoare. Iubirea smerită, singura care înalță, este descrisă astfel în ultima lucrare de hristologie a Părintelui Stăniloae:

> „Fiul lui Dumnezeu, făcându-se om, a dat oamenilor cea mai mare pildă de smerenie din iubire, arătând că iubirea e atenție la altul, până la uitarea deplină a importanței proprii. Dar caracterul paradoxal al iubirii l-a evidențiat în faptul că tocmai în uitarea cuiva de sine, din prețuire a altuia, se arată mărimea spirituală a lui. Fiul lui Dumnezeu, Care e viața și puterea nemărginită, arată celui creat prin El Însuși din nimic, atâta iubire, că se coboară la nivelul lui, ba merge chiar până la moarte pentru el, iar, prin aceasta, dă o valoare nemăsurată celui creat prin El din nimic, arătând chiar prin aceasta că El poate investi, din iubirea Lui, chiar pe cel ce n-are nimic de la sine, cu importanță, de a-l ridica la nivelul Său. Dă omului o importanță egală cu a Sa, fără ca aceasta să-i fie impusă de ființa omului sau de vreo substanță din care ar fi trebuit să-l producă. Aceasta e iubirea supremă: să nu fie impusă cuiva de nimic"[44].

[43] Pr. D. Stăniloae, *Iisus Hristos sau restaurarea omului*, p. 252.

Actul întrupării Fiului lui Dumnezeu Îl descoperă pe Acesta omului nu numai ca iubirea necreată întrupată, ci și ca Cel venit să lumineze ființa omului din interior, încredințându-l că este creat după chipul Său, chip de Fiu al Tatălui, și făcându-l din nou să aspire spre atingerea acestui scop. Cu alte cuvinte, Fiul Se revelează și ca iubire a Tatălui, Care voiește să-i facă fii ai Săi pe oameni prin Fiul Său cel veșnic, dar și ca sens sau adevăr al omului, imprimat prin Duhul Sfânt la creație, care acum devine străveziu, prin faptul că Cel care Se întrupează este „Lumină din Lumină". Iată cum explică Părintele Stăniloae acest efect fundamental al Întrupării:

> „Prin Întrupare, Fiul lui Dumnezeu S-a arătat ca lumină deplină a omului, arătându-l capabil să fie făcut fiu al lui Dumnezeu și frate al Său, ca Fiul lui Dumnezeu și în stare să se înalțe, prin Duhul Sfânt al Fiului, la viața neîncisă în lumea aceasta. L-a arătat făcut pentru o viețuire de comuniune cu Sfânta Treime, pentru o viețuire de intimitate cu Sfânta Treime, pentru o fericire veșnică în această comuniune. Creația în general s-a arătat prin Întruparea Fiului făcută pentru o unitate a ei cu Dumnezeu, pentru o viață comună cu viața nemărginită a lui Dumnezeu"[45].

Taina Întrupării poate fi înțeleasă mai adânc în cuprinsul ei nesfârșit, consideră Părintele Stăniloae, doar dacă se are în vedere și chenoza Fiului lui Dumnezeu, care însoțește actul Întrupării și care trebuie înțeleasă ca

[44] Pr. Dumitru Stăniloae, *Iisus Hristos, lumina lumii și îndumnezeitorul omului*, în coll. *Opere Complete*, vol. 6, Ed. Basilica, București, 2014, p. 58.

[45] Pr. D. Stăniloae, *Iisus Hristos, lumina lumii și îndumnezeitorul omului*, p. 60.

„o faptă a bunătății Sale și un mod de manifestare a puterii Sale pentru a întări firea omenească din lăuntrul ei. [...] De fapt, atât pătimirea slăbiciunilor omenești, neumbrită de păcat, cât și înzestrarea firii omenești cu putere dumnezeiască pentru biruirea lor sunt manifestarea aceleiași iubiri dumnezeiești coborâte la nivelul firii omenești. Iar iubirea e putere, e cea mai autentică putere. Ea își manifestă cu atât mai mult puterea ei cu cât Cel ce o are Se coboară mai jos fără să Se schimbe. Căci iubirea adevărată și puternică nu se alterează coborându-se"[46].

Chenoza însăși trebuie înțeleasă în mod antinomic deoarece cu cât coborârea Fiului lui Dumnezeu este mai mare, în sensul nearătării slavei Sale, cu atât puterea dumnezeiască a Ipostasului cel veșnic este mai mare și îmbrățișează întreaga fire omenească asumată, pentru a o restaura și mântui. Tocmai de aceea, Părintele Stăniloae afirmă o legătură directă între chenoză și îndumnezeire, între iubirea coborâtoare la om și iubirea care îl ridică pe om, eliberându-l de slăbiciunea firii, urmare a păcatului și a pierderii libertății persoanei. Iar această legătură între chenoză și îndumnezeirea firii umane a Mântuitorului este marcată de cea mai adâncă smerenie, care confirmă adâncimea coborârii Sale din iubire, dar care se conciliază și cu impasibilitatea firii Sale divine.

„Între impasibilitatea divină și pătimirea Fiului lui Dumnezeu prin trup nu e o contrazicere. Din oceanul de putere dumnezeiască, echivalentă cu impasibilitatea, se manifestă o rază de putere în pătimirea Fiului lui Dumnezeu ca om, care e și o întărire a firii omenești de a suporta pătimirile [...]. În această manifestare cu măsură a unei raze din puterea dumnezeiască prin trupul omenesc și în raporturile cu noi se arată din nou smerenia chenozei. Dar odată cu aceasta și delicatețea ei"[47].

Pentru Părintele Stăniloae, iubirea Fiului lui Dumnezeu manifestată prin Întrupare nu este numai puternică și smerită, ci și delicată,

[46] Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, pp. 74-75.
[47] Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, p. 76.

în sensul că respectă taina și libertatea persoanelor umane și, de aceea, nu le constrânge, ci le „agrăiește", adică le cheamă tainic la un dialog al iubirii, de la persoană la persoană.

„Prin smerenia Lui, Cuvântul lui Dumnezeu Și-a însușit o delicată accesibilitate în raport cu ei, dar, manifestând-o aceasta prin firea omenească, a sădit și în ea această delicată accesibilitate, realizând o adevărată restabilire a ei, căci a înlăturat violența și grosolănia egoistă ce se manifestă în pofte exagerate, care nu știu de alții, și în dezlănțuiri de mânie și în atitudini de orgoliu, care îi tratează pe ceilalți ca pe niște obiecte. Dar această restabilire a omenescului adevărat sau această dezvoltare a lui coincide și cu acordul voii noastre cu voia lui Dumnezeu care iubește armonia între toți. Această stare s-a realizat deplin în Hristos prin smerenie. Și din puterea Lui luăm și noi putere în acest sens"[48].

Prin faptul că afirmăm calitatea Fiului de „dar al Tatălui" către noi nu trebuie să se înțeleagă o stare de pasivitate a Fiului în această dăruire generoasă, deoarece El Însuși Se dăruiește pe Sine, voința Lui fiind una cu cea a Tatălui. Această dăruire de Sine liberă și benevolă ni-L descoperă ca fiind concomitent *Dar* și *Dăruitor*, tot așa cum pe cruce se va descoperi ca fiind deodată *Jertfă* și *Jertfitor*, iar coincidența aceasta unică și irepetabilă este atoteficientă pentru mântuirea oamenilor: „El se face ca om dar Tatălui și în Sine ne face și pe noi pentru că mai întâi El e darul cel mai prețios și Cuvântul suprem al Tatălui către noi"[49].

1.2.1.1. Faptul mântuitor al Întrupării Fiului lui Dumnezeu în comentariul Sfinților Părinți

Modul în care Dumnezeu, în prestiința Sa, a hotărât din veci salvarea omului ieșit din comuniunea cu El este cel al coborârii Fiului Său la nivelul umanității căzute, prin Întrupare, cu scopul ridicării omului la

[48] Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, p. 77.
[49] Pr. D. Stăniloae, „Chipul lui Hristos în Biserica Răsăriteană...", p. 9; Pr. Șt. Buchiu, „Părintele Dumitru Stăniloae – teolog al iubirii dumnezeiești...", pp. 26-28.

calitatea de fiu după har. Sf. Irineu de Lyon identifică în mod argumentat care este finalitatea Întrupării lui Hristos:

„Aceasta este pricina pentru care Cuvântul lui Dumnezeu S-a făcut trup și Fiul lui Dumnezeu Fiu al Omului: pentru ca omul să intre în comuniune cu Hristos, Cuvântul lui Dumnezeu și, primind înfierea, să fie fiu al lui Dumnezeu. Nu putem, într-adevăr, să participăm la nemurire fără o legătură strânsă cu Cel Nemuritor. Cum am fi putut să ne unim cu nemurirea dacă ea nu s-ar fi făcut ceea ce noi suntem, pentru ca ființa cea muritoare să fie primită în ea și așa noi să fim înfiați și să fim fii ai lui Dumnezeu"[50].

Considerând că păcatul adamic și consecințele acestuia asupra omului și asupra creației nu puteau fi înlăturate sau eliminate decât prin Întruparea Cuvântului veșnic al Tatălui, Sf. Atanasie cel Mare precizează următoarele[51]:

„dacă Logosul ar fi fost creatură, n-ar fi luat trupul creat ca să-l facă viu. Căci ce ajutor vor primi creaturile de la o creatură, având și ea nevoie de creatură? Numai pentru că Logosul, fiind Creator, a fost El Însuși Făcătorul creaturilor, a îmbrăcat la sfârșitul veacurilor El Însuși creatul, ca Creator, ca să-l poată învia. Căci creatura n-ar putea fi niciodată mântuită de către altă creatură, precum nici nu s-ar fi creat creaturile de către o altă creatură, deci dacă Cuvântul n-ar fi fost Creator [...]; iar făcându-Se și om pentru mântuirea noastră, ne închinăm Lui nu ca unuia egal venit în egal, ci ca Stăpânului care a luat chip de rob și ca Făcătorului și Creatorului venit în creatură, ca în ea să elibereze toate și să aducă lumea Tatălui și să împace toate, cele din ceruri și cele de pe pământ"[52].

[50] St. Irenee de Lyon, *Contre les hérésies*, în coll. *Sources chrétiennes*, vol. 210, A. Rousseau, L. Doutreleau (eds), Éd. Cerf, Paris, 1984, p. 47.

[51] Pr. S. Tache, *Mântuitorul Iisus Hristos și Biserica*, pp. 36-40.

[52] Sf. Atanasie cel Mare, *Epistole*, în coll. *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 16, trad. Pr. D. Stăniloae, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1988, pp. 185-186.

Potrivit aceluiași Sfânt Părinte, stricăciunea și moartea, urmări ale păcatului strămoșesc, puteau fi biruite doar de Cineva care era deodată Dumnezeu și om:

„Dar, odată ce, după călcarea ce a premers, oamenii erau stăpâniți de stricăciunea cea după fire și erau dezbrăcați de harul de a fi după chipul lui Dumnezeu, ce trebuia să se întâmple altceva? Sau de cine era nevoie pentru aducerea acestui har, dacă nu de Cuvântul lui Dumnezeu, Care a făcut la început toate, din cele ce nu sunt? Căci era propriu Lui să aducă iarăși pe cel stricăcios la nestricăciune și să împlinească pentru toți ceea ce se cuvenea în fața Tatălui. Căci fiind Cuvântul Tatălui și fiind mai presus de toate, era firesc că numai El avea puterea să creeze din nou toate și să pătimească pentru toți și să fie pentru toți sol vrednic pe lângă Tatăl"[53].

Întunecarea chipului divin din oameni, datorată ieșirii acestora din comuniunea cu Dumnezeu, nu putea fi abolită, consideră Sfântul Atanasie, cel supranumit „doctorul Întrupării" de către teologi, decât prin înomenirea Chipului Tatălui după Care a fost creat Adam cel vechi:

„Deci, ce trebuia să facă Dumnezeu? Ce altceva decât să înnoiască existența lor după chipul Său, ca prin aceasta să-L poată cunoaște oamenii iarăși pe El. Dar aceasta cum s-ar fi putut întâmpla altfel, decât venind Însuși chipul lui Dumnezeu, Mântuitorul nostru Iisus Hristos? Căci prin oameni nu era cu putință, de vreme ce ei au fost făcuți *după* chipul Lui. Dar nici prin îngeri, căci ei nu sunt chipuri. De aceea a venit Însuși Cuvântul lui Dumnezeu, Care în calitate de chip al Tatălui să poată rezidi pe omul cel *după* chipul Lui. Iar aceasta nu se putea întâmpla dacă nu era nimicită moartea și stricăciunea. De aceea, pe drept cuvânt a luat El trup muritor, ca să poată fi nimicită în El moartea, iar oameni cei după chipul Lui să fie reînnoiți. Deci nu putea împlini altcineva această trebuință decât Chipul Tatălui"[54].

[53] Sf. Atanasie cel Mare, *Cuvânt despre întruparea Cuvântului*, VII, în coll. *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 15, trad. Pr. D. Stăniloae, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1987, p. 98.

[54] Sf. Atanasie cel Mare, *Cuvânt despre întruparea Cuvântului*, XIII, p. 107.

Restaurarea firii și persoanei umane prin Întruparea Fiului și Cuvântului lui Dumnezeu, ne descoperă adâncul iubirii divine de oameni, care izvorăște din Tatăl, se manifestă prin Fiul și se desăvârșește prin Duhul Sfânt. Sf. Grigorie de Nyssa identifică motivul Întrupării Fiului în taina iubirii nesfârșite a lui Dumnezeu:

> „Firea noastră cea slăbănogită, într-adevăr, avea nevoie de doctor, omul căzut de istoveală aștepta pe Cel ce-i va întinde mâna, cel ce-și pierduse viața aștepta pe Dătătorul ei, cel ce se depărtase de părtășia binelui avea nevoie de îndrumătorul care să-l readucă de unde plecase, tânjea după lumină cel ce zăcea la întuneric, cel căzut în robie își aștepta izbăvitorul, cel legat aștepta pe Cel care să-l dezlege, cel din jugul sclaviei, pe slobozitorul său"[55].

Dar Sfinții Părinți afirmă deopotrivă și împlinirea istoriei umanității, în contextul căreia se concretizează istoria mântuirii, prin Persoana Fiului lui Dumnezeu întrupat, având mărturia Sf. Apostol Pavel (cf. *1 Corinteni* 15, 22, 45) despre Adam cel vechi și Adam cel Nou, Hristos cel înviat. Pentru Sf. Irineu al Lyonului[56], istoria este un drum spre punctul de împlinire, superior celui de plecare. Ea este orientată ferm spre înainte, spre împlinirea în Hristos. Această împlinire este realizată în Întrupare, prin care „chipul" ajunge la maturitate prin „asemănare". Întruparea este deci evenimentul central, care îmbrățișează istoria și oamenii și duce creația întreagă spre împlinirea ei. Asumându-și trupul nostru, Mântuitorul a asumat cosmogeneza însăși, refăcând legătura intimă între spirit și materie[57]. Pe aceeași linie de gândire teologică se înscrie și Sf. Maxim Mărturisitorul, care afirmă centralitatea tainei lui Hristos pentru întreaga lucrare proniatoare a lui Dumnezeu:

[55] Sf. Grigorie de Nyssa, *Marele cuvânt catehetic sau despre învățământul religios*, XV, în coll. *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 30, trad. Pr. T. Bodogae, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1998, p. 310.

[56] Pr. S. Tache, *Mântuitorul Iisus Hristos și Biserica*, pp. 41-45.

[57] St. Irenee de Lyon, *Contre les hérésies*, LXII, III, 12, 13.

> „Aceasta este taina care circumscrie toate veacurile și descoperă sfatul suprainfinit al lui Dumnezeu [...]. Iar vestitor al ei S-a făcut Însuși Cuvântul ființial al lui Dumnezeu, devenit om. Fiindcă Acesta a dezvăluit, dacă e îngăduit să spunem, însuși adâncul cel mai dinlăuntru al bunătății părintești și a arătat în Sine sfârșitul pentru care au primit făpturile începutul existenței. Fiindcă pentru Hristos sau pentru taina lui Hristos au primit toate veacurile și cele aflătoare înlăuntrul veacurilor începutul existenței și sfârșitul în Hristos. Căci încă înainte de veacuri a fost cugetată și rânduită unirea hotarului și a nehotărniciei, a măsurii și a lipsei de măsură, a marginii și a nemărginirii, a Creatorului și a creaturii, a stabilității și a mișcării. Iar această taină s-a înfăptuit în Hristos, Care S-a arătat în cele din urmă dintre timpuri, aducând prin ea împlinirea hotărârii de mai înainte a lui Dumnezeu"[58].

O altă dimensiune a istoriei creației și umanității se descoperă prin Întrupare, și anume adevărul că Fiul lui Dumnezeu, prin Care a venit la existență lumea, poate lucra în istorie, venind de dincolo de cadrele acesteia, deoarece El este Cel care a rânduit cu un anumit scop desfășurarea ei. Sf. Maxim Mărturisitorul confirmă că Dumnezeu împarte veacurile,

> „rânduindu-le pe unele pentru lucrarea prin care S-a făcut pe Sine om, iar pe altele pentru lucrarea prin care face pe om dumnezeu [...]. Odată ce veacurile rânduite de mai înainte pentru lucrarea prin care Dumnezeu avea să Se facă om au luat sfârșit la noi, Dumnezeu împlinind cu adevărat Întruparea Sa desăvârșită, trebuie să așteptăm de aici înainte celelalte veacuri ce vor veni, care sunt rânduite pentru lucrarea îndumnezeirii tainice și negrăite a oamenilor. În cursul lor ne va arăta Dumnezeu bogăția covârșitoare a bunătății Lui, lucrând desăvârșit în cei vrednici îndumnezeirea"[59].

Așadar, în timp și în istorie S-a înomenit Fiul și Cuvântul veșnic al Tatălui și tot în timp și în istorie trebuie ca oamenii să răspundă apelului

[58] Sf. Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, pp. 326-327.

[59] Sf. Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, pp. 69-70.

tainic al Lui de a câștiga îndumnezeirea, fiindcă „Dumnezeu S-a făcut om pentru ca omul să fie îndumnezeit".

Semnificația răscumpărătoare a Întrupării este descrisă în termenii următori de Sf. Ioan Damaschin:

> „Dumnezeu este noianul cel mare al dragostei de oameni [...]. Căci Însuși Creatorul [...] primește să lupte pentru creatura Lui și Se face învățător cu fapta Sa, pentru că dușmanul care amăgește pe om cu nădejdea dumnezeirii, acum este amăgit, căci Domnul S-a îmbrăcat cu haina trupului și arată în același timp bunătatea, înțelepciunea, dreptatea și puterea lui Dumnezeu. Bunătatea, fiindcă n-a trecut cu vederea slăbiciunea făpturii Lui [...] și i-a întins mâna. Dreptatea, fiindcă omul fiind biruit, nu îngăduie ca altcineva decât omul să învingă [...]. Înțelepciunea, pentru că a găsit dezlegarea cea mai potrivită a acestui lucru imposibil [...]. Fiind Unul-Născut și Cuvântul lui Dumnezeu [...] Se pogoară aplecând cerurile, adică smerind fără să smerească înălțimea Lui cea nesmerită [...]. Și fiind Dumnezeu desăvârșit, Se face om desăvârșit și săvârșește cea mai mare noutate dintre toate noutățile, *singurul nou sub soare* (subl. n.), prin care se arată puterea infinită a lui Dumnezeu. Căci ce poate fi mai mare decât ca Dumnezeu să Se facă om? Și Cuvântul S-a făcut fără schimbare trup, din Duhul Sfânt și din Maria [...]. Și singurul iubitor de oameni Se face mijlocitor între om și Dumnezeu"[60].

1.2.1.2. Fiul lui Dumnezeu întrupat, sursa îndumnezeirii omului și a transfigurării cosmosului

Prezența Logosului divin în creație nu mai este după Întrupare o prezență doar prin rațiunile lucrurilor[61], sădite de El, ci o prezență nouă și desăvârșită, aceea a propriului Său ipostas veșnic, devenit interior creației și subiect al acesteia. Această prezență luminează din interior relațiile făpturilor raționale cu Logosul divin, dar și relațiile dintre ele,

[60] Sf. Ioan Damaschin, *Dogmatica*, trad. Pr. D. Fecioru, Ed. Scripta, București, 1993, p. 93.
[61] Pr. Șt. Buchiu, *Întrupare și unitate. Restaurarea cosmosului în Iisus Hristos*, pp. 47-50.

slăbite de păcatul divizării. Iată cum descrie Părintele Dumitru Stăniloae acest început al lucrării de transfigurare a creației, săvârșite prin Duhul Sfânt, de Logosul divin creator: „Întrupându-se ca om, El le adună în Sine pe toate; adunarea lor în Sine nu o face însă printr-o acțiune exercitată asupra lor în mod exterior, ci prin faptul că le umple pe ele însele de iubire și de pace între ele, le face să-și descopere legătura lor indisolubilă"[62]. Prin urmare, în Întruparea Sa, Logosul divin creator și proniator Se manifestă ca Logos divin mântuitor, înnoind fundamentul spiritual și structura perihoretică a creației și punând bazele unei nesfârșite transfigurări a făpturilor, ca umplere de tot mai multă lumină și tot mai multă viață, prin înaintarea lor comună spre Izvorul sau Sursa lor divină.

> „Iisus Hristos, ca Rațiunea cea mai generală (a creației), unindu-Se cu făpturile, restabilește rațiunea comună a lor înzestrată cu forța iubirii, datorită faptului că făpturile nu sunt nicio unitate uniformă, nicio varietate lipsită de unitate. Unitatea lor e de aceea și *o unitate-iubire* (subl. n.) a celor deosebite. Iisus Hristos restabilește prin aceasta, în fiecare făptură rațională care se atașează Lui, forța iubirii unificatoare"[63].

Pe baza celor precizate mai sus putem afirma că două dintre notele fundamentale ale transfigurării creației de către Logosul divin întrupat sunt: umplerea de lumină a rațiunilor celor existente, prin care Logosul Tatălui devine iarăși transparent pentru om, și înnoirea iubirii unificatoare dintre făpturi, care este dată în structura lor comunitară sau perihoretică. Aceste două componente ale lucrării de transfigurare stau împreună și se condiționează reciproc. Ele definesc transfigurarea ca o nesfârșită acțiune de cunoaștere și de iubire a lui Dumnezeu de către făpturile Sale și a acestora între ele prin puterea Logosului divin întrupat.

În Ortodoxie nu s-a făcut niciodată separație între transfigurarea omului și cea a creației și nici între cea a fiecărui om în parte și cea a semenului său.

[62] Sf. Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, pp. 268-269, nota 337.
[63] Sf. Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, pp. 268-269, nota 337.

„Sf. Maxim Mărturisitorul repetă continuu că urcușul duhovnicesc al omului spre Dumnezeu nu se poate realiza ocolind faptele în favoarea semenilor săi și cunoașterea sensurilor lucrurilor sau ale lumii. În urcușul său duhovnicesc, omul își extinde și imprimă în lume influența sa și chipul său prin faptele sale bune și adună cosmosul în sine prin cunoaștere. Urcușul duhovnicesc al fiecărui om are anvergură cosmică, nu e o cărare îngustă prin interiorul omului separat de lume"[64].

Dacă Întruparea Logosului divin are o dimensiune soteriologică și face începutul îndumnezeirii omului, se înțelege prin aceasta că face și începutul transfigurării unificatoare a acestuia și prin om a întregii creații. Acesta este și scopul principal al Întrupării: Logosul divin veșnic, Creator și, în același timp, fundament al creației, vine în intimitatea ei maximă, devenind Ipostasul ei central prin aceea că enipostaziază firea umană. Iar în plan subiectiv, fiecare om trebuie să se deschidă acestei lucrări a Logosului, Care vrea să lucreze în toți, după cuvântul Sf. Maxim Mărturisitorul, Taina Întrupării Sale.

Tot Sfântul Maxim este cel care evidențiază, în lucrarea sa *Ambigua*, sensul de tot mai completă străbatere a creației de către Logosul divin întrupat, prin transfigurarea acesteia, pe care o începe și o fundamentează odată pentru totdeauna, conferindu-i acesteia un caracter hristocentric. El descrie astfel Taina Întrupării, care se lucrează în creație, prin omul credincios, care, prin virtuți,

„îl face pe Făcătorul să Se sălășluiască în trup și să devină, Însuși Cel ce le-a legat pe cele două (trup și suflet, n.n.), legătura de nedesfăcut a nemuririi dăruită trupului. Aceasta, ca sufletul să se facă trupului ceea ce este Dumnezeu pentru suflet și să se arate că unul este Făcătorul tuturor, străbătând prin umanitate în toate făpturile, pe măsura lor, și ca cele multe, care după fire sunt distanțate, să vină la unitate între ele, prin convergența în jurul firii celei una a omului; în sfârșit, ca Dumnezeu Însuși să devină totul în toate, pe toate cuprinzându-le și ipostaziindu-le în Sine"[65].

[64] Sf. Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, p. 338, nota 429.
[65] Sf. Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, p. 93.

Reiese limpede din această analiză că transfigurarea are un rol unificator atât pentru relația om-Dumnezeu, cât și pentru relația dintre oameni întreolaltă. Revigorând unitatea trup-suflet a omului, Logosul divin urmărește să revigoreze unitatea tuturor componentelor creației, iar aceasta o face, cum s-a afirmat anterior, din interiorul creației Sale pe care o deschide spre Sine, umplând-o de lucrarea Sa harică și transfigurând-o.

O astfel de viziune integratoare aflăm în comentariul Părintelui Stăniloae la opera Sf. Maxim Mărturisitorul, citată anterior:

„Străbătând prin suflet și prin trup, Dumnezeu străbate prin întregul uman și în universul biologic și material, întrucât toate elementele acestui univers converg în firea umană unitară, dobândind o unitate, pe care prin om o penetrează Dumnezeu. Și pentru că ființele umane și-au câștigat un ultim ipostas în Ipostasul divin întrupat, ca într-un subiect fundamental activ, care nu exclude voia și lucrarea existențelor umane, prin existențele umane toate elementele universului sunt ipostaziate în Dumnezeul cel întrupat"[66].

În opera de transfigurare, mai întâi a omului și apoi a întregii creații, Logosul divin întrupat reface cu fiecare om în parte drumul spre o deplină transparentizare a Sa în el, ca Model unic și inepuizabil, care se oferă creaturii Sale spre a o desăvârși. Prin aceasta îl așază pe om în relație dialogică cu Tatăl.

„Întrucât ne vorbește nu numai ca Dumnezeu, ci și ca om realizat, Hristos ne comunică nu numai Cuvântul lui Dumnezeu către noi, ci și răspunsul Lui ca model către Dumnezeu [...]. Propriu-zis, toată învățătura ce ne-o dă are ca scop să ne facă să răspundem la chemarea lui Dumnezeu"[67].

Și numai răspunzând chemării lui Dumnezeu omul poate ajunge la împlinirea sau plinătatea ființei sale. „Mai precis, Hristos singur e omul

[66] Sf. Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, p. 94, nota 67.
[67] Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, p. 132.

împlinit, pentru că e unit cu modelul omului, cu Logosul divin [...]. Hristos e omul de vârf în care se împlinește creația, întrucât este într-o comuniune deplină cu Dumnezeu"[68].

Procesul transfigurării omului și al creației, început de Logosul divin odată cu Întruparea Sa, are drept cheie de boltă persoana cu toată adâncimea ei insondabilă[69]. Transfigurarea din interior a creației o săvârșește Logosul divin într-un mod diferențiat pentru toate elementele cosmosului, prin afirmarea persoanei umane ca centru de iradiere a puterii unificatoare, după modelul persoanei Sale divino-umane.

> „Persoana lui Dumnezeu-Cuvântul explică unirea tuturor. El dă tuturor putința subzistării într-o unitate, în unitatea Lui. Din aceasta se explică unitatea maximă realizată în Hristos sau faptul că Dumnezeu-Cuvântul se face ipostasul firii umane [...]. Numai prin om ca persoană poate coborî spiritual realitatea personală supremă în ordinea naturii create, ca s-o integreze deplin persoanei umane și prin ea, dumnezeirii personale"[70].

În acest sens, transfigurarea constă și în lucrarea de reunificare a tuturor, săvârșită de Tatăl prin Persoana Fiului și Cuvântului Său.

Transfigurarea omului și a creației are ca scop ultim și ca vocație nesfârșită îndumnezeirea, înțeleasă ca atingere a asemănării prin har cu Dumnezeu. Acest fapt minunat și unic s-a realizat odată pentru totdeauna în Hristos, Logosul divin întrupat, și prin El se poate realiza în toți cei care se unesc cu El. În Hristos S-a revelat deplin Dumnezeu ca Persoană, dar concomitent și omul ca persoană, care doar prin El și cu ajutorul Lui poate participa la taina deplinei transfigurări și îndumnezeiri prin harul Lui, împărtășit de Duhul Sfânt:

> „Hristos e omul deplin pentru Dumnezeu și pentru oameni. El e în ambele aceste calități, ca Dumnezeu și ca om, deplin umanizat și deplin îndumnezeit: deplin umanizat ca Dumnezeu și deplin îndumnezeit ca om. Iar în relația cu El se pot umaniza și îndumnezei toți. În El vedem și realizăm umanitatea deplin transparentă pentru Dumnezeu și dumnezeirea deplin dăruită nouă"[71].

[68] Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, p. 32.
[69] Pr. Șt. Buchiu, *Întrupare și unitate. Restaurarea cosmosului în Iisus Hristos*, pp. 51-52.
[70] Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, pp. 48-49.

Transfigurarea și îndumnezeirea omului sunt intim legate între ele, deoarece transfigurarea înseamnă și o deplină transparentizare a firii umane pentru Dumnezeu, începută încă de aici de omul credincios și continuată în eternitate, în procesul fără sfârșit al îndumnezeirii. Iar Cel ce lucrează și transfigurarea și îndumnezeirea omului este Hristos, Cel ce Și-a făcut în chip absolut firea Sa omenească transparentă pentru Dumnezeu (prin jertfa și prin voința Sa de a Se preda total Tatălui), dar în același timp și pentru oameni. Desigur, transparentizarea sau transfigurarea desăvârșită a firii umane ca umplere totală de Duhul Sfânt se petrece în Hristos în actul Învierii Sale. De aceea, considerăm că se poate face o paralelă între transfigurare și îndumnezeire, pe de o parte, și Întruparea și Învierea lui Hristos, pe de altă parte. Propriu-zis, ultimele le condiționează pe primele și ne descoperă vocația și demnitatea creației de a fi ridicată la nivelul de subiect și de mediu al energiilor divine necreate prin care se realizează atât transfigurarea, cât și îndumnezeirea.

> „În Învierea lui Hristos sau în trupul Lui devenit transparent prin Duhul și pentru Duhul ni se arată în ce scop e creată lumea, iar în învierea noastră finală, când și trupurile noastre vor fi deplin transparente prin Duhul, printr-o unire desăvârșită cu Hristos, această stare va fi realizată pentru toată creația"[72].

1.2.1.3. Rolul Duhului Sfânt și cel al Sfintei Fecioare Maria în actul Întrupării Cuvântului lui Dumnezeu

Prin înomenirea Logosului divin veșnic se pune început lucrării de reunificare a celor create prin El, care coincide cu lucrarea de transfigurare

[71] Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, pp. 57-58.
[72] Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, p. 47.

și de sfințire a lor prin Duhul Sfânt. Dacă lucrarea unificatoare a tuturor în Hristos, Logosul divin întrupat, pornește de la Tatăl și se desăvârșește în Duhul Sfânt, Care este Duhul unității și al comuniunii perihoretice în Sfânta Treime, atunci înseamnă că și lucrarea de transfigurare a omului și a creației începută de Hristos în Întrupare, pornește tot de la Tatăl și se împlinește în Duhul. Prin Întrupare, Cuvântul veșnic al Tatălui devine pnevmatofor și ca om, nu numai ca Fiu al lui Dumnezeu. Prin aceasta face ca Duhul Sfânt să devină și El interior creației, care prin voința rea a omului se închisese prezenței și lucrării Lui sfințitoare, și El să lucreze și din interior la transfigurarea omului și a întregului univers.

Dar nu numai cu referire la transfigurare trebuie să accentuăm prezența și lucrarea Duhului Sfânt, Cel care este totdeauna nedespărțit de Fiul și Cuvântul Tatălui, ci și cu referire la existența fundamentului spiritual originar al creației, imprimat prin Logos în Duhul Sfânt („Duhul Se purta pe deasupra apelor", *Facerea* 1, 2) și, în mod similar, atunci când ne referim la structura trinitar-perihoretică a creației și a umanității. În sensul celor afirmate mai sus, transfigurarea creației nu este altceva decât actualizarea tot mai evidentă a fundamentului spiritual și a structurii comunitare a creației. Și ele sunt actualizate tot așa cum au fost și imprimate întru început, adică prin Logos în Duhul Sfânt[73].

Solidaritatea dintre oameni și întreaga creație este reînnoită concomitent de lucrarea unificatoare a Logosului divin înomenit și de cea a Duhului Sfânt, deoarece Rațiunea sau Cuvântul Tatălui Se arată prin Întrupare, pentru oameni și pentru cosmos, ca Lumina și Adevărul lor veșnic, luminând sensurile lumii pentru om și sensul oamenilor, ca făpturi raționale, care pot cuprinde în ei sensurile lucrurilor, înțelegându-le prin harul Duhului Sfânt. „Lumea ca natură se dovedește o realitate unitară rațională, existând pentru dialogul interuman, ca o condiție pentru creșterea spirituală a omului, pentru dezvoltarea umanității"[74]. Prin urmare, Întruparea are un evident aspect cosmic, solidar cu aspectul soteriologic, afirmat anterior. Ambele aspecte vor fi

[73] Pr. Șt. Buchiu, *Întrupare și unitate. Restaurarea cosmosului în Iisus Hristos*, pp. 56-57.
[74] Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, p. 360.

confirmate prin predica Mântuitorului, prin Jertfa, moartea și Învierea Sa, fiind actualizate, după Înălțare și după Cincizecime, în Biserică prin Sfintele Taine până la sfârșitul veacurilor.

Rolul special al Duhului Sfânt în coborârea la oameni a Fiului lui Dumnezeu este acela de a produce actul suprarațional și suprafiresc al zămislirii feciorelnice și apofatice în sânul Sfintei Fecioare Maria, odată cu consimțământul acesteia, a firii umane integrale, asumată sau enipostaziată în Ipostasul divin și veșnic al Fiului. Dar rolul Duhul Sfânt s-a făcut deja evident anterior, în lucrarea profetică mesianică a Legii Vechi, aceasta culminând în alegerea și pregătirea Celei care avea să devină Mamă a Fiului lui Dumnezeu întrupat. El a pregătit astfel venirea în trup sau înomenirea istorică a Logosului divin, tot astfel cum Hristos, Dumnezeul-Om, va pregăti venirea sau coborârea Duhului Sfânt la Cincizecime, Care va uni pe Hristos cu fiecare dintre toți cei care „vor crede și se vor boteza" (*Marcu* 16, 16), umplându-se astfel de Duhul Sfânt, așa cum Însuși Hristos S-a umplut ca om de Duhul Sfânt în momentul Botezului Său.

Cu referire la lucrarea Duhului Sfânt în Nașterea Fiului lui Dumnezeu ca om, Părintele Stăniloae evidențiază diferența majoră dintre crearea primului Adam și a Noului Adam, Iisus Hristos:

> „Lucrarea Duhului Sfânt nu e în cazul lui Hristos numai o suflare de-viață-făcătoare ca la creația primului om, când prin aceasta omul, ca chip al Logosului și ca partener al dialogului cu El, devine subiect printr-o întărire a lui în temeiul dumnezeiesc al existenței sau în Cuvântul dumnezeiesc, fapt care la început a avut numai caracterul unui har, al unei legături intime cu Dumnezeu, în care stătea și puterea de întărire personală a lui [...]. În cazul lui Hristos, Însuși Fiul lui Dumnezeu Se face subiectul firii umane prin lucrarea Duhului Sfânt. La constituirea lui Hristos, Duhul dumnezeiesc ca suflare de viață nu Se mai comunică numai cu măsură, ci în întregime, și nu Se mai întâlnește în înființarea sufletului sau întregului om ca chip al lui Hristos cu o inițiativă umană, care poartă în ea și pata voluptății. Acum lucrează singur Duhul Sfânt și în plinătatea lucrării

Sale. De aceea plinătatea aceasta a Duhului lucrând din Cuvântul lui Dumnezeu Care Se face om, are un efect cu mult mai mare decât constituirea omului ca ipostas propriu"[75].

Tocmai de aceea, teologia ortodoxă insistă, consecvent, asupra faptului că procesul apofatic al îndumnezeirii firii umane (trup și suflet) a Mântuitorului își are începutul în actul unic, soteriologic, al Întrupării Fiului, el continuând neîntrerupt până la Jertfă, moarte, Înviere și Înălțarea la cer a Lui. Coborârea Duhului Sfânt pentru a reînnoi făptura mântuită de Hristos va descoperi finalitatea ultimă a Învierii și Înălțării la cer a Fiului divin înomenit:

„Fiul veșnic al lui Dumnezeu, Iisus Hristos, S-a făcut purtător de trup pământesc, pentru ca pe noi, oamenii, să ne facă purtători de Duh Sfânt ceresc. El S-a făcut om pentru ca pe noi, oamenii, să ne îndumnezeiască prin har. Fiul preaslăvit al lui Dumnezeu S-a făcut Fiul smerit al Omului, ca pe oameni să-i înalțe la demnitatea și slava de fii duhovnicești ai lui Dumnezeu, după cum spune Sf. Apostol și Evanghelist Ioan, prin cuvintele: «*Și celor câți L-au primit, care cred în numele Lui, le-a dat putere ca să se facă fii ai lui Dumnezeu, care nu din sânge, nici din poftă trupească, nici din poftă bărbătească, ci de la Dumnezeu s-au născut*» (*Ioan* 1, 12-13). Așadar, Fiul veșnic al lui Dumnezeu a coborât din ceruri, S-a zămislit, prin lucrarea Sfântului Duh, din pântecele unei fecioare smerite din Nazaret și S-a născut într-o peșteră săracă din Betleem, în interiorul pământului, pentru ca pe noi, oamenii pământeni, să ne înalțe prin har în interiorul Împărăției cerurilor, în intimitatea iubirii și slavei Preasfintei Treimi"[76].

Potrivit Sfintei Scripturi, rolul Duhului Sfânt în lucrarea de înomenire a Fiului lui Dumnezeu se întâlnește cu rolul Preacuratei Fecioare Maria, concretizat în acceptarea ei a împlinirii tainei Întrupării prin persoana

[75] Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, p. 84.

[76] Pf Daniel, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, *Iubirea smerită a lui Hristos dăruiește viață veșnică*, Pastorală de Crăciun – 2020, Ed. Basilica, București, 2020, pp. 4-5.

sa. Primul și cel mai însemnat loc biblic în care observăm coincidența între rolul Duhului Sfânt și cel al Sfintei Fecioare este cel din *Evanghelia după Luca*, 1, 26-56. Relatarea începe cu o angelofanie, prin care Sfânta Fecioară Maria este vestită de îngerul Gavriil despre minunea zămislirii feciorelnice, deci mai presus de fire, a Fiului lui Dumnezeu. Mirarea Sfintei Fecioare confirmă fecioria ei și atrage după sine ridicarea vălului de pe taina, care avea să se împlinească în curând: „Duhul Sfânt Se va pogorî peste tine și puterea Celui Preaînalt te va umbri; pentru aceea și Sfântul care se va naște din tine, Fiul lui Dumnezeu se va chema" (*Luca* 1, 35). Aceste cuvinte revelate de înger se referă direct la maternitatea divină (*theotokia*), calitate unică și irepetabilă, conferită prin har Sfintei Fecioare. Maternitatea divină a fost apoi confirmată de către Sfânta Elisabeta, verișoara Sfintei Fecioare Maria, desigur, prin puterea Duhului Sfânt de care se umpluse (cf. *Luca* 1, 43). Și tot prin insuflarea Duhului Sfânt, Maica Domnului proorocește în acel ceas faptul că va fi fericită (preamărită) de toate neamurile pământului (cf. *Luca* 1, 48).

O a doua angelofanie, de data aceasta relatată de *Evanghelia după Matei*, de care este învrednicit dreptul Iosif, logodnicul Sfintei Fecioare, vine să confirme, concomitent, zămislirea feciorelnică a Sfintei Maria și calitatea ei de Mamă a Mântuitorului Iisus, nume descoperit de înger, deci a Fiului lui Dumnezeu făcut om (cf. *Matei* 1, 20-23). Sunt atât de limpezi aceste locuri biblice pe care se întemeiază dogma mariologică (teotokologică)[77], încât veacuri de-a rândul ereticii n-au putut contrazice adevărul revelat despre Maica Domnului. Aceasta cu atât mai mult cu cât acest adevăr, care decurge din dogma Întrupării, constituia o împlinire a unor profeții vechi-testamentare, care, în majoritatea lor sunt atât teotokologice, cât și mesianice. Mărturia ulterioară a Sfinților Părinți despre rolul unic al Maicii Domnului, ea fiind considerată paradigmă sau icoană tainică a Bisericii, ca loc al prezenței și lucrării Fiului

[77] În teologia ortodoxă contemporană, termenul „teotokologie" începe să înlocuiască pe cel de „mariologie", nu doar pentru că acesta din urmă este de proveniență romano-catolică, cât și pentru faptul că el definește mai corect și plenar învățătura ortodoxă, conform căreia calitatea de „Născătoare de Dumnezeu" („teotokos" în limba greacă) este primordială pentru înțelegerea dogmei formulate la Sinodul al III-lea Ecumenic.

lui Dumnezeu întrupat, va aduce unele precizări de natură hristologică și triadologică. Astfel, ei au explicat faptul că, prin actul Întrupării, între Maica Domnului și Persoanele Sfintei Treimi se stabilesc relații speciale, concretizate prin ascultarea desăvârșită față de Tatăl („iată roaba Domnului"), prin umplerea de Duhul Sfânt, într-un grad superior tuturor profeților, prin care se sfințește deplin „cortul cel pământesc", pregătit pentru primirea ipostatică a Fiului și Cuvântului veșnic al lui Dumnezeu. Prin participarea Preasfintei Treimi la actul Întrupării, ca și prin răspunsul afirmativ al Sfintei Fecioare Maria, se poate înțelege că taina Maicii Domnului, care izvorăște din taina lui Hristos, este menită a se repeta sau actualiza în mod spiritual cu fiecare dintre credincioși, care, în Biserică, în mod sacramental, primesc pe Fiul întrupat, se umplu de darurile Duhului Sfânt, împlinind voia Tatălui și devenind prin har fii ai Lui. Așadar, taina Maicii Domnului are și o vocație universală, pentru toate timpurile, fiind deodată modelul Bisericii și modelul desăvârșit al unirii persoanelor umane cu Dumnezeu-Sfânta Treime[78].

Analizând rolul Sfintei Fecioare Maria în actul înomenirii Fiului lui Dumnezeu, Sf. Ioan Damaschin compară Întruparea cu o creare din nou a făpturii umane:

> „(Ea) a îngăduit Creatorului să creeze, Făcătorului să plăsmuiască, Fiului lui Dumnezeu și lui Dumnezeu să Se întrupeze și să Se facă om din carnea și din sângele ei curate și neîntinate, plătind datoria strămoașei (Eva). Căci după cum aceea a fost plăsmuită fără de împreunare cu Adam, tot așa și aceasta a născut pe noul Adam, care s-a născut potrivit legii nașterii, dar mai presus de natura nașterii; se naște fără de tată din femeie și fără de mamă din Tată. Potrivit legii nașterii, pentru că s-a născut din femeie; mai presus de natura nașterii, pentru că s-a născut fără de tată; potrivit legii nașterii, pentru că s-a născut la timpul sorocit nașterii; mai presus de legea nașterii, căci s-a născut fără să pricinuiască durere"[79].

[78] Pr. Ștefan Buchiu, *Maica Domnului. O introducere în teotokologia ortodoxă*, Ed. Sigma, București, 2006, pp. 101-103.

[79] Sf. Ioan Damaschin, *Dogmatica*, p. 171.

Din punct de vedere dogmatic ar mai fi de observat că la Întrupare, în mod similar actului originar al creației, participă întreaga Sfântă Treime. Fiul lui Dumnezeu Se coboară, înomenindu-Se, pentru a împlini din iubire și prin ascultare voia Tatălui Său, El Însuși zidindu-Și, ca Logos divin creator, firea omenească în pântecele Sfintei Fecioare; Duhul Sfânt o adumbrește pe Sfânta Fecioară, lucrând tainic zămislirea „cea fără de sămânță", împlinind și El din iubire și ascultare voia Tatălui, din Care purcede din veci, odihnindu-Se peste Fiul și strălucind din El; prin Fiul și Duhul, cele două „brațe ale Sale", cum sunt numiți în spiritualitatea ortodoxă, este prezent Însuși Dumnezeu-Tatăl, Cel care din veci hotărâse Întruparea răscumpărătoare. Această viziune ortodoxă face să crească importanța acestui unic moment din istoria umanității, punctul central al istoriei mântuirii neamului omenesc[80].

Prezența eficientă a Preasfintei Treimi nu se reduce însă doar la actul Întrupării, ci ea continuă și în Jertfa, moartea, Învierea și Mântuitorului Iisus Hristos.

1.2.2. *Iisus Hristos, Jertfă Unică și Jertfitor Unic*

Iconomia mântuirii își are începutul în faptul Întrupării Fiului lui Dumnezeu, realizat din bunăvoința și iubirea de oameni a Tatălui și prin lucrarea plină de iubire și de viață făcătoare a Duhului Sfânt. Ea este continuată de Fiul întrupat, Mântuitorul Iisus Hristos, prin vestirea Evangheliei Împărăției cerurilor sau a Împărăției Preasfintei Treimi, însoțită de semne și minuni, ca pregătire mai pronunțată a recunoașterii dumnezeirii Sale și a înțelegerii sensului jertfirii de Sine și al acceptării de bună voie a morții Sale, ca dăruire de Sine Tatălui, pentru ca oamenii care vor crede în El „viață să aibă și din belșug să aibă" (*Ioan* 10, 10).

Coborârea smerită a Fiului lui Dumnezeu la nivelul umanității se va arăta, după Întrupare, printr-o viață la fel de smerită, în ascultare de Sfânta Sa Mamă, iar ieșirea la propovăduire are ca punct de pornire Botezul smerit, primit de la Sfântul Ioan în apele Iordanului (cf. *Matei* 3,

[80] Sf. Ioan Damaschin, *Dogmatica*, pp. 102-103.

13-17). În această stare de *smerenie desăvârșită*, care echivalează cu deschiderea totală a firii Sale umane întărită de voința și lucrarea firii divine a Ipostasului, Se coboară asupra Lui și Se odihnește Duhul Sfânt, făcându-L și ca om pnevmatofor pe Hristos, „Unsul lui Dumnezeu".

Dacă prin Întruparea Sa, Fiul lui Dumnezeu a făcut din firea Lui umană „făptură nouă", restaurând-o și recentrând-o în Dumnezeu, a făcut-o și capabilă de a se jertfi lui Dumnezeu sau de a fi total transparentă pentru lucrarea harului dumnezeiesc.

> „Am văzut că Fiul lui Dumnezeu cel întrupat pregătește pe oameni pentru Împărăția Cerurilor prin cuvântul și pilda vieții Sale unificatoare. Dar El ne pregătește și mai mult pentru această Împărăție a unității desăvârșite a iubirii, prin pătimirea Sa curată cu trupul pentru noi. Căci și aceasta are o funcție unificatoare, prin ridicarea oamenilor din egoismul despărțitor [...]. Această funcție unificatoare și desăvârșitoare a umanului, cerută de Împărăția Cerurilor, o împlinește Hristos, și mai mult decât prin cuvinte, prin suportarea în curăție, deci cu tărie biruitoare, a slăbiciunilor firii noastre de după cădere: foamea, setea, oboseala și dușmănoasele necazuri de la oameni. Căci suportarea biruitoare a tuturor dădea pildă de depășire a grijii egoiste de sine"[81].

Întruparea își descoperă adâncimea ei tainică și profunda semnificație în raport cu jertfa de Sine, împlinită pe Cruce de Mântuitorul: se trece astfel de la prima treaptă a revelării iubirii de oameni a Fiului lui Dumnezeu, înomenirea Sa, la cea de-a doua, Jertfa, care se arată ca fiind manifestarea plenară a iubirii mântuitoare a lui Iisus Hristos. Pe această a doua treaptă, iubirea divină veșnică, izvorâtoare din Tatăl și revelată prin Fiul, se descoperă total, pentru că merge până la capăt în dăruirea de Sine. Prin acest act al sacrificiului suprem al Mântuitorului Hristos, în calitate de Arhiereu Unic, se confirmă, potrivit Părintelui Stăniloae, că

> „Jertfa e manifestarea supremă a iubirii. În cazul Jertfei lui Hristos, una și aceeași persoană are eternitatea prin Sine, dar a asumat și o fire care poate accepta moartea vieții sale trecătoare. Pentru a înfăptui acest act de jertfă, ca ascultare culminantă de Dumnezeu și ca iubire culminantă de oameni, Fiul lui Dumnezeu S-a făcut om și S-a jertfit pentru frații Săi întru umanitate"[82].

[81] Pr. D. Stăniloae, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu*, pp. 687-688.

În Jertfa de pe cruce, Întruparea își arată scopul mântuitor: Cel înomenit nu doar Îl descoperă pe Dumnezeu-Tatăl în Sine, iar pe Sine ca Fiu al Său veșnic, ci și imprimă în umanitatea noastră pornirea spre jertfire, pornire slăbită de păcatul lui Adam: „Prin moartea Sa jertfelnică Hristos arată cea mai mare coborâre a Lui în timp și cea mai mare apropiere a Lui ca om de Tatăl"[83]. Este cea mai adâncă aplecare spre om pentru că acum El asumă nu doar firea ca în Întrupare, ci și urmările păcatului adamic, suferința și moartea. Și tot pe aceeași linie a chenozei se va înscrie și coborârea Lui la iad, cu sufletul și cu dumnezeirea, care va coincide însă și cu arătarea demnității Sale împărătești, biruind moartea în trupul Său.

Sacrificiul suprem descoperă, însă, și ascultarea supremă a Fiului întrupat față de Tatăl și tocmai de aceasta era nevoie pentru a întări firea omenească în mișcarea ei de alipire cu voia la Dumnezeu.

> „Chiar prin moartea suportată cu umanitatea Sa, Hristos S-a arătat pe Sine că ține ca om mai mult la Dumnezeu decât la lucrurile lumii și chiar la viața Sa din lume. Iar prin unirea noastră tainică cu Hristos, Cel mort cu trupul acestor lucruri, ne însușim și noi moartea Lui față de cele ale lumii, prin care păcătuim, alipindu-ne și noi de Dumnezeu și, prin aceasta, sfințindu-ne. În acest mod, Hristos a transformat moartea, din pedeapsă pentru păcat, în mijloc de înălțare a umanului la Dumnezeu și de întărire a lui. Ea devine jertfa prin care omul reîntărit spiritual se reunește cu Dumnezeu și cu semenii săi în iubire. Iar prin aceasta se sfințește"[84].

[82] Pr. Dumitru Stăniloae, „Iisus Hristos, arhiereu în veac", în: *Ortodoxia*, XXXI (1979), 2, pp. 226-227.

[83] Pr. D. Stăniloae, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu*, p. 186.

[84] Pr. D. Stăniloae, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu*, pp. 188-189.

Fiul lui Dumnezeu Se face Fiul Omului pentru a Se dărui pe Sine oamenilor prin cuvânt și prin faptă jertfitoare, descoperind calitatea Lui de Dar suprem al Tatălui, venit să reconfigureze pe oameni ca făpturi dăruitoare și, în același timp, recunoscătoare lui Dumnezeu pentru Darul primit, care Se descoperă lor a fi „Calea, Adevărul și Viața" (*Ioan* 14, 6). Dumnezeu este Dăruitor pentru că El Se jertfește și de aceea darul este semnul jertfirii autentice, care își are izvorul în Dumnezeu-Sfânta Treime. În acest sens, Părintele Constantin Galeriu considera:

> „Ideea de dăruire, care are la baza ei dragostea atotprisositoare și atotdăruitoare, își urcă originile ei dincolo de om, în dumnezeire, în viața lăuntrică a Preasfintei Treimi, în raporturile dintre cele trei Ipostasuri ale uneia și aceleiași Ființe și se manifestă din plin în raporturile externe ale Dumnezeirii. Întrucât din dragoste a creat Dumnezeu lumea și pe om, făcându-l pe acesta stăpânul făpturii, tot din dragoste, după căderea omului în păcat, a trimis pe Fiul Său în lume «să răscumpere pe cei de sub Lege, ca să primim înfierea» (*Galateni* 4, 5), căci «atât de mult a iubit Dumnezeu lumea, încât a dat pe Fiul Său cel Unul-Născut» (*Ioan* 3, 16)"[85].

Între dimensiunea mântuitoare a Întrupării și cea mântuitoare a Jertfei este o relație interioară, care este dată în Însăși Persoana Fiului întrupat, Cel care S-a revelat ca iubire dăruitoare și jertfelnică, cerând și oamenilor să se manifeste în același mod: „Mai mare dragoste decât aceasta nimeni nu are, ca să-și pună cineva viața pentru semenii săi" (*Ioan* 15, 13). Punctul central al predicii Sale este împlinit prin actul central al lucrării Sale mântuitoare: Jertfa iubitoare și răscumpărătoare.

> „Porunca cea nouă dată de Mântuitorul Iisus Hristos tuturor celor ce vor fi până la sfârșitul veacurilor ucenici și credincioși ai Săi este: «Să vă iubiți unii pe alții». Măsura acestei iubiri ne-a dat-o Însuși Domnul: «Precum Eu v-am iubit pe voi, așa să vă iubiți și voi unul pe altul» (*Ioan* 13, 34-35). Dragostea aceasta constituie seva vieții

[85] Pr. Constantin Galeriu, *Jertfă și răscumpărare*, Ed. Harisma, București, 1991, pp. 13-14.

> harice dintre viță și mlădițe [...]. Ea stă la originea dumnezeiască a creștinismului și pune înaintea oamenilor cel mai adevărat model de viață. Ea ridică pe orice muritor la înălțimea Fiului lui Dumnezeu întrupat, îl face un adevărat fiu al Tatălui, după har, investindu-l cu mărire și nestricăciune"[86].

Iubirea Tatălui față de oameni, revelată plenar prin Fiul Său întrupat și jertfit, este definitorie din eternitate pentru întreaga Sfântă Treime, în interiorul Căreia Tatăl din veci Se jertfește, dăruindu-Și ființa Fiului prin Naștere și Duhului Sfânt prin purcedere, iar Fiul și Duhul Își oferă ființa și viața, în mod perihoretic și jertfelnic, Tatălui, circuitul acesta apofatic al iubirii divine interpersonale explicând adâncimea inefabilă a intersubiectivității divine totale. Acest mod de viață este revelat de Fiul, încă înainte de Întrupare, și de Duhul Sfânt prin actul creației, care izvorăște din bunăvoința Tatălui și se lucrează prin Fiul în Duhul Sfânt. De aceea,

> „Jertfa nu e un accident, un moment secund în creație, ci ea dezvăluie taina, secretul creației. Ea intră în structura actului creator, e indisolubil legată de creație, e sursa creației; iar creația este justificarea ei. Și tocmai pentru că e structural legată de creație, Jertfa e și mijlocul răscumpărării creației după cădere, al restaurării creației în har, în ordinea ei divină. Dacă Jertfa n-ar face parte din creație, ea n-ar fi mântuitoarea ei. E metodă divină de creație și de răscumpărare"[87].

„Cuvintele vieții celei veșnice" (*Ioan* 6, 68), pe care Iisus le împărtășea ucenicilor Săi și mulțimilor care-L urmau, revelau faptul că Dumnezeu este lumină și iubire, dăruite oamenilor în istorie de Fiul și Cuvântul veșnic al Tatălui, și prin ele Hristos îi pregătea pedagogic să înțeleagă sensul adânc al jertfiri de Sine pentru care Se întrupase. Iar în această lucrare mântuitoare, El este deodată Jertfă și Jertfitor, fiindcă doar ca Fiu

[86] Pr. C. Galeriu, *Jertfă și răscumpărare*, pp. 14-15.
[87] Pr. C. Galeriu, *Jertfă și răscumpărare*, p. 18.

al lui Dumnezeu înomenit poate aduce o astfel de Jertfă restauratoare, înnoitoare și sfințitoare.

„El e dăruirea de sine cea mai desăvârșită făcută totodată Tatălui și nouă. El oferă Tatălui însăși viața Lui, în care este asumată și viața noastră. Și oferindu-I viața, îi oferă cu aceasta totul. În același timp și nouă ne oferă în dar totul: Trupul, Sângele, cuvântul, slava și, cu toate deodată, dragostea Lui. La rândul Său, Fiul primește de la Tatăl totul și în eternitate și în Întrupare: «Toate câte are Tatăl ale Mele sunt» (*Ioan* 16, 15). În El, în trupul Lui, e revărsată toată plinătatea dumnezeirii (*Coloseni* 2, 9). În toate aceste relații între Tatăl și Fiul, de la Tatăl prin Fiul la noi și de la noi la Tatăl prin Fiul, «darul» este egal cu «totul». Și acest «tot» este însăși ființa darului, materia jertfei. Totul e dar și dăruire"[88].

Jertfa chenotică începută de Fiul prin Întrupare este amplificată prin jertfa întregii Sale vieți pământești, consfințită prin cuvintele Sale: „Fiul Omului n-a venit ca să I se slujească, ci ca El să slujească și să-Și dea sufletul răscumpărare pentru mulți" (*Marcu* 10, 45). Pe măsură ce au înțeles mesajul unic al slujirii Sale, în chip culminant la momentul spălării picioarelor de la Cina cea de Taină (cf. *Ioan* 13, 4-14), ucenicii au avansat în cuprinderea Tainei Jertfei de bunăvoie a Mântuitorului Hristos, simțind tot mai mult dumnezeirea și iubirea Sa altruistă. Iar după Înviere au înțeles deplin faptul că El

„Și-a arătat și mai mult dragostea pentru noi, și puterea unificatoare, prin pătimirile Lui dureroase (batjocorire, biciuire, primire de oțet amestecat cu fiere, chinurile morții, frica de moarte, moartea), pe care le-a primit cu voie și nu le-a suferit din necesitate și n-a căutat să le evite supunându-Se slăbiciunii egoiste. A arătat tărie deosebită în suportarea slăbiciunilor acceptate de bunăvoie și n-a căzut sub apăsarea unor slăbiciuni de care ar fi avut parte fără voie [...]. Ipostasul divino-uman al Lui era întreg, și în cuvintele Lui și prin faptele Lui

[88] Pr. C. Galeriu, *Jertfă și răscumpărare*, pp. 30-31.

de putere săvârșite prin trupul Lui deschidea orizonturile infinite și eterne, dar și în trăirea reală, însă de bunăvoie, a slăbiciunilor și a pătimirilor noastre; și prin toate realiza unirea iubitoare cu noi și ne-a dat și nouă această putere de unire cu El și între noi"[89].

Reunificarea persoanei umane prin restaurarea și înnoirea ei, începută de Fiul lui Dumnezeu prin Întrupare, cunoaște acum o nouă treaptă calitativă, datorată unirii ipostatice și atinsă prin Jertfa de bunăvoie a lui Hristos, chipul divin fiind tot mai ridicat spre asemănare, prin sfințirea și îndumnezeirea firii Sale umane. Aceasta era lucrarea tainică, dar eficientă, a Ipostasului Fiului asupra sufletului și asupra trupului Său, întărind prin harul jertfirii de Sine unitatea lor interioară, centrată pentru veșnicie în Persoana Sa.

„Faptele și simțirile Lui prin trup erau ale Ipostasului Său dumnezeiesc întrupat întreg, chiar dacă în unele se arăta puterea Lui dumnezeiască, iar în altele, slăbiciunea omenească. Căci și în cazul din urmă manifesta o răbdare curată și de bunăvoie, ca niciun alt om, iar cele dintâi se săvârșeau prin trup. Din faptele trupești și din suportarea slăbiciunilor omenești nu era absentă dumnezeirea și din faptele de putere dumnezeiască nu era absentă umanitatea ca mediu transfigurat al ei, cum nu e absent sufletul din faptele noastre prin trup și nici trupul, din gândirea noastră cea nematerială"[90].

Necesitatea Jertfei lui Hristos provine și din necesitatea reconfigurării persoanei umane după chipul Fiului veșnic al Tatălui, Care în Sfânta Treime Îl face pe Tatăl transparent prin Sine, El fiind astfel Chipul sau Icoana Tatălui[91]. Omul singur sau prin sine niciodată, în urma păcatului originar, n-ar mai fi putut face pe Dumnezeu transparent prin sine și, în mod special, pe Fiul; din acest motiv n-ar mai fi putut nici aspira la demnitatea de fiu, după har, al Tatălui ceresc. Nu era suficientă, prin

[89] Pr. D. Stăniloae, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu*, pp. 688-689.
[90] Pr. D. Stăniloae, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu*, p. 689.
[91] Pr. Șt. Buchiu, „Părintele Dumitru Stăniloae – teolog al iubirii dumnezeiești...", p. 30.

urmare, doar vestea cea bună a iubirii lui Dumnezeu, comunicată de Iisus Hristos, dacă El n-ar fi făcut dovada realității acestei iubiri, concomitent smerite și puternice, transformatoare a firii umane, atunci când este primită cu recunoștință și în deplină libertate și făcută eficientă pe deplin de Hristos Însuși în firea Sa omenească. Umanitatea Lui, afirmă Părintele Stăniloae,

> „dacă n-ar fi trecut prin Jertfă și n-ar fi ajuns la Înviere, n-ar fi umanitatea desăvârșită, eliberată de afectele și de moartea pătrunse în umanitatea întreagă prin păcatul originar. Numai suportând și depășind afectele și biruind moartea, umanitatea Lui a intrat întru slavă. Iată de ce, pentru deplina noastră spiritualizare sau desăvârșire, trebuie ca și noi să ne unim cu Hristos, Care a trecut prin moarte și S-a ridicat la starea Învierii sau a slavei Tatălui datorită acestei Jertfe a Sa"[92].

Motivul Întrupării și al asumării pătimirii celei de bunăvoie a fost definit în teologia ortodoxă ca fiind iubirea coborâtoare și compătimitoare a Fiului, experiată de El împreună cu Tatăl și cu Duhul Sfânt. Temeiul biblic îl oferă chiar El prin pilda Samarineanului milostiv (cf. *Luca* 10, 30-37), pe Care mila îl determină să-l salveze pe omul adânc rănit de păcat. Părintele Stăniloae precizează diferența esențială dintre compătimirea eficientă a Mântuitorului Hristos și compătimirea oamenilor unul față de altul, indicând anterioritatea ei față de istoria umanității, deși se manifestă plenar în istoria mântuirii:

> „Fiul lui Dumnezeu nu se mulțumește numai cu o compătimire cu oamenii, cum fac ei în raporturile dintre ei, deși aceasta e cauza acceptării pătimirii pentru ei. Iubirea Lui desăvârșită merge până la capăt, făcându-Și proprie pătimirea lor ca unul dintre ei; nu numai ca să le dovedească o solidaritate sau o iubire eficientă, ci și ca să scape firea lor de neputința biruirii pătimirii. Dacă mila lui Dumnezeu trebuie să fie mai mult decât o compătimire exterioară cu cei ce suferă,

[92] Pr. Dumitru Stăniloae, „Jertfa lui Hristos și spiritualizarea noastră prin împărtășirea de ea în Sfânta Liturghie", în: *Ortodoxia*, XXXV (1983), 1, p. 104.

> Fiul lui Dumnezeu a trebuit să o aibă într-un anumit fel încă înainte de a Se fi întrupat, într-un mod spiritual. Căci ce L-ar fi îndemnat să se facă om și să pătimească cu trupul asemenea lor, ca să-i scape de domnia morții, dacă nu era în El această milă încă înainte de Întrupare?"[93].

1.2.2.1. Acceptarea și biruirea morții de către Hristos ca Jertfă adusă Tatălui

Prin învățătura Sa dumnezeiască și prin faptele Sale de putere, Fiul lui Dumnezeu Se revelează ca fiind Izvor al vieții pământești, dar Care poate oferi și viața veșnică proprie Sfintei Treimi. Cele dintâi mărturii sunt ale Sf. Ioan Evanghelistul și Sf. Apostol Pavel. Pentru cea dintâi avem mărturia Sf. Ioan Evanghelistul: „Toate prin El s-au făcut; și fără de El nimic nu s-a făcut din ceea ce s-a făcut. Întru El era viața și viața era lumina oamenilor" (*Ioan* 1, 3-4). Dar și mărturia Sf. Apostol Pavel este asemănătoare: „Toate s-au făcut întru El, prin El și pentru El" (*Coloseni* 1, 16). Despre viața veșnică ne încredințează Însuși Mântuitorul, atunci când vestește judecata finală și intrarea în Împărăția Cerurilor (cf. *Matei* 25, 31-46).

Planul Sfintei Treimi de creare a umanității se confruntă cu despărțirea voluntară de Dumnezeu, Izvorul vieții, a oamenilor după căderea în păcat și ieșirea lor voluntară din comuniunea cu Dumnezeu, care au provocat apariția nefirească a morții.

> „Iar odată introdusă, nu mai putea fi îndepărtată din lume de către ei înșiși, oricât de mult ar fi voit. Însă nici Dumnezeu nu putea să accepte moartea ca sfârșit definitiv al oamenilor. De aceea întreprinde El Însuși învingerea ei. În acest scop Se face om Însuși Fiul lui Dumnezeu, ca să învingă moartea în umanitatea Sa, pentru oameni. Dar nu o învinge neprimind-o, căci biruința asupra ei nu putea fi completă decât câștigată chiar de către Cel asupra Căruia s-a exercitat puterea ei până la capăt. Numai așa s-a putut imprima în firea omenească a tuturor puterea biruitoare asupra morții. Astfel, Fiul lui

[93] Pr. D. Stăniloae, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu*, p. 695.

Dumnezeu, întrupându-Se, folosește chiar moartea pentru a învinge moartea. El întoarce rostul morții: în loc de mijloc de trecere la cel mai redus grad de viață, ea e folosită de El ca mijloc de biruire a morții și de intrare ca om în viața veșnică. Dumnezeu dă astfel, în Fiul Său Cel întrupat, un rost pozitiv chiar morții"[94].

În măsura în care, prin Jertfa crucii și prin suportarea și învingerea morții, Mântuitorul Hristos confirmă că este Izvorul dumnezeiesc al vieții, El arată în modul cel mai concret că este și Izvorul iubirii divine pentru oameni, deoarece viața Preasfintei Treimi este definită în cel mai înalt grad de iubire nesfârșită, generoasă și altruistă. O confirmare scripturistică o aflăm la Sf. Apostol Pavel: „Dar Dumnezeu își arată dragostea Lui față de noi prin aceea că, pentru noi, Hristos a murit când noi eram încă păcătoși. Cu atât mai vârtos deci, acum, fiind îndreptați prin Sângele Lui, ne vom izbăvi prin El de mânie. Căci dacă, pe când eram vrăjmași, am fost împăcați cu Dumnezeu prin moartea Fiului Său, cu atât mai mult, împăcați fiind, ne vom mântui prin viața Lui" (*Romani*, 5, 8-10).

Părintele Stăniloae fundamentează biruința asupra morții pe taina unirii ipostatice: „Căci El a învins moartea nu numai pentru că a fost Dumnezeu, ci și pentru că umanitatea Lui a fost fără de păcat și pentru că a fost unită cu Dumnezeu, sau chiar Îl avea pe El ca Ipostas, iar unirea aceasta s-a desăvârșit în biruirea morții"[95]. Pe această cale este evidențiată centralitatea Persoanei lui Hristos în iconomia mântuirii, dar și valoarea maximă acordată de Dumnezeu firii omenești, asumată în Ipostasul Fiului cu scopul îndumnezeirii ei. De aceea, în teologia ortodoxă, hristologia este cheia înțelegerii antropologiei, tot așa cum este și a cosmologiei, fiindcă Iisus Hristos este Pantocratorul umanității și al întregului cosmos.

Puterea transformatoare a Jertfei sau a crucii lui Hristos rezultă și din faptul că numai prin Jertfă se intră în cea mai autentică și durabilă comuniune cu Dumnezeu și cu aproapele, într-o comuniune perihoretică sau

[94] Pr. D. Stăniloae, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu*, p. 375.
[95] Pr. D. Stăniloae, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu*, p. 379.

într-o interioritate spirituală, care își va atinge desăvârșirea în Împărăția Cerurilor.

„Numai dăruindu-te total, ca jertfă, altuia, din libertate, intri în sanctuarul intimității sau al inimii lui. Numai așa îți răspunde acela cu darul vieții lui plin de iubire. Numai dăruindu-Și Hristos în mod total umanitatea Tatălui, a intrat cu ea în Sfânta Sfintelor dumnezeirii Lui. Dar îi ajută să intre cu El și pe cei ce, unindu-se cu El în stare de jertfă, își însușesc și ei această stare. Căci în acest scop S-a adus El Jertfă. Aceasta înseamnă că S-a adus pentru noi. Datorită acestei iubiri, Hristos nu așteaptă pasiv să ne unim cu El în starea de jertfă, ci răspândește din această stare a Lui, stare de iubire, care L-a adus până la jertfa pentru noi, puterea atractivă de a ne uni cu El în starea Lui de jertfă"[96].

Chiar dacă moartea fizică, despărțirea sufletului de trup, va rămâne în istoria umanității până la încheierea acesteia prin Parusia Domnului, moartea spirituală a fost abolită prin moartea lui Hristos și la fel se petrece în toți cei uniți cu El. Trebuie afirmat că sensul morții a fost schimbat radical după Jertfa unică a Mântuitorului Iisus Hristos, Jertfă adusă pentru a-l uni din nou pe om cu Dumnezeu, acesta fiind deodată scopul creării și al mântuirii lui.

„Astfel, moartea este ea însăși poartă de intrare a umanității lui Hristos – și, după ea, și a celor ce se unesc cu El – la starea de supremă întâlnire cu Dumnezeu, de desăvârșită intimitate cu El, o stare care rămâne ca atare în Hristos și în care îi ridică tot mai mult și pe cei ce își însușesc, prin unirea cu El, moartea Lui. E o stare de deplină transcendere a umanului la Dumnezeu cel absolut în viața Lui sau independent de toate"[97].

Vindecarea deplină a firii umane asumate de Fiul lui Dumnezeu, începută prin chiar actul Întrupării Sale, se desăvârșește în pătimirea

[96] Pr. D. Stăniloae, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu*, p. 388.
[97] Pr. D. Stăniloae, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu*, pp. 380-381.

sfântă a morții pentru oameni, ea echivalând cu desființarea afectelor, introduse în fire de păcatul adamic. Tocmai de aceea,

> „moartea este pentru Hristos ca om o biruire a morții, ca ultimă consecință a păcatului și o deschidere a căii spre Înviere, iar pentru noi, prin alipirea de El la Botez, începutul căii de biruire a afectelor și de pregătire pentru a trece prin moartea trupească, atunci când va veni, la fericirea unei mai mari apropieri de Dumnezeu cu sufletul și, la sfârșitul chipului acesta al lumii, la învierea cu trupul"[98].

Pentru a înțelege corect relația interioară dintre moartea suferită de Mântuitorul Iisus Hristos și Învierea Lui preaslăvită este necesar să aprofundăm sensul și scopul coborârii Lui la iad cu sufletul și cu dumnezeirea, o lucrare tainică a lui Hristos, care izvorăște din însăși Taina lui Hristos, adică unirea Sa ipostatică.

1.2.2.2. Actul smerit, filantropic și împărătesc al coborârii după moarte în iad, al lui Hristos

Dacă între toate actele mântuitoare există o relație interioară dată în Unica Persoană a Mântuitorului, dar și în planul unic al iconomiei divine mântuitoare, această relație este și mai adâncă și mai apofatică între actul jertfirii de Sine sau moartea lui Hristos ca om și Învierea Sa din morți. Există un act săvârșit de Mântuitorul Hristos în calitatea Sa de Împărat, de natură să arunce o lumină asupra tainei ce acoperă, pentru mintea noastră, întâlnirea dintre Crucea și Învierea lui Hristos. Ne referim la pogorârea la iad a Mântuitorului cu sufletul Său omenesc, dar și cu dumnezeirea Sa, prin intermediul Ipostasului Său divin[99].

Dacă manualele de dogmatică ortodoxă trec relativ repede peste acest moment hotărâtor din iconomia mântuirii, nu același lucru se

[98] Pr. D. Stăniloae, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu*, p. 381.

[99] Pr. Ștefan Buchiu, „Coborârea la iad a Mântuitorului Iisus Hristos, expresie a demnității Sale împărătești", în: *Anuarul Facultății de Teologie Ortodoxă „Justinian Patriarhul"*, V (2005), p. 326 ș.u.

întâmplă în cultul și în spiritualitatea Bisericii Ortodoxe. Aici se poate observa o continuitate între momentul Răstignirii, ca expresie culminantă a ascultării lui Hristos de Tatăl, printr-o chenoză reală și prin coborârea la iad cu sufletul îndumnezeit, aceasta din urmă reprezentând latura nevăzută a îngropării Domnului[100].

Învățătura despre coborârea la iad a Mântuitorului are temei biblic sau revelat în *prima Epistolă a Sfântului Apostol Petru*, capitolul II, versetele 18-20 și în *Epistola către Filipeni* a Sf. Apostol Pavel, capitolul II, versetul 10, precum și în Sfânta Tradiție. Importanța acestei învățături iese în evidență dacă o punem în relație cu cele două acte mântuitoare, care o încadrează, Răstignirea și Învierea Domnului.

Dacă prin Răstignirea sau Jertfa de bună voie a Mântuitorului trebuie să înțelegem chenoza ca ascultare desăvârșită de Tatăl, „adevăratul capăt al ascultării, adică al smereniei Logosului, nu-i propriu-zis Crucea, ci pogorârea la iad"[101]. Din punct de vedere dogmatic, dacă Jertfa Mântuitorului este expresia voinței Sale libere, tot astfel trebuie înțeleasă și coborârea la iad cu sufletul și cu dumnezeirea Sa. Trebuie să folosim însă o exprimare paradoxală pentru a cuprinde cele două aspecte ale acestei învățături de credință. Era după dreptate ca sufletul Mântuitorului, după despărțirea de trup, să meargă în solidaritate cu toate sufletele celor răposați de la Adam și până atunci în iad, ca urmare a morții înțeleasă ca pedeapsă pentru păcat și consecință a separării cu voia de Dumnezeu. Tot după dreptate era, însă, ca sufletul atotcurat și atotsfânt, transfigurat și îndumnezeit prin Întrupare, viață de ascultare și smerenie, pătimirile suportate până la capăt și jertfa de Sine, să nu poată fi reținut în iad, înțeles ca loc de pedeapsă pentru păcatul originar și păcatele personale. De aceea, dacă Hristos împlinește „toată dreptatea", ca și în cazul botezului Său de către Ioan (cf. *Matei* 3, 15), o face din ascultare totală de Dumnezeu-Tatăl, numai că la Dumnezeu totdeauna dreptatea este unită cu mila sau cu iubirea de oameni. Această iubire Îl

[100] Arhim. Benedict Ghiuș, „Faptul Răscumpărării în ciclul sfintelor Patimi", în: *Ortodoxia*, XXII (1970), 9-10, p. 649.

[101] Arhim. B. Ghiuș, „Faptul Răscumpărării în ciclul sfintelor Patimi", p. 677.

„determină", așa-zicând, pe Hristos să coboare voluntar în iad pentru a aduce, mai întâi aici, apoi și celor care trăiau pe pământ mărturia harului dumnezeiesc care s-a revărsat în firea Sa omenească, trup și suflet, prin ascultarea și jertfa de Sine, a cărui putere infinită se va arăta în momentul următor, cel al Învierii. Mai poate fi folosită încă o analogie pentru explicarea acestui tainic fapt mântuitor: așa cum în timpul vieții Sale pământești, Fiul lui Dumnezeu întrupat începe propovăduirea Evangheliei Sale de la marginile pământului lui Israel, din hotarele lui Zabulon și Neftali (cf. *Matei* 4, 13-17), arătând mila Sa nesfârșită, tot așa răscumpărarea din păcat și din moarte a umanității, o începe Hristos din extremitatea cea mai întunecată și din starea cea mai slăbită a omenirii, de la sufletele celor din iad.

În sens de anticipare a extinderii iubirii dumnezeiești a lui Hristos la întreaga omenire trebuie, așadar, văzută și coborârea la iad a Lui, eliberând pe cei drepți și arătându-le lor mai întâi puterea iubirii crucificate, singura care poate birui definitiv puterea morții. Părintele Stăniloae observă aici un lucru mai puțin pus în lumină de dogmatica ortodoxă, anume modul în care sunt eliberate sufletele din iad:

> „Hristos eliberează sufletele de acolo pentru că din sufletul Lui iradiază puterea Duhului de pe urma jertfirii trupului Său, a predării Sale totale lui Dumnezeu. Puterea Lui manifestată acolo nu e dezlegată de Jertfa Lui, deci nici de trupul Lui, deși nu coboară acolo ca să sufere chinurile fără speranță ale iadului pentru acele suflete, căci în acest caz nu le-ar putea mântui. Dar în suferința Lui pe cruce a fost implicată și suferința pentru ele [...]. Din sufletul lui Hristos îndumnezeit deplin sau pnevmatizat va iradia apoi puterea care va învia sau va pnevmatiza și trupul din mormânt. De aceea Învierea începe în iad"[102].

Prin urmare, sufletul Mântuitorului, total îndumnezeit ca și trupul Lui, se manifestă ca izvor de viață și de putere dumnezeiască, arătând

[102] Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, pp. 177-178.

prin aceasta desăvârșita îndumnezeire a firii umane în Hristos, garanție sigură a îndumnezeirii oamenilor prin unirea cu El.

Taina umanității restaurate deplin, înnoite și îndumnezeite în Persoana Fiului lui Dumnezeu, este taina maximei interiorități între dumnezeire și omenitate realizate în Hristos, firea umană comunicând prin ea plinătatea vieții dumnezeiești, devenită accesibilă oamenilor, care acum au posibilitatea unei reale apropieri și uniri spirituale cu Dumnezeu[103].

Relaționarea învățăturii despre coborârea la iad cu cea despre ridicarea lui Hristos din morți sau Învierea Sa descoperă faptul că El învia nu doar pentru Sine și nici numai ca semn și anticipare a învierii universale de la sfârșitul veacurilor, ci și ca început al ridicării sufletelor celor drepți din iad în raiul comuniunii cu Hristos, inaugurat în ceasul morții Lui prin aducerea în el a sufletului tâlharului pocăit (cf. *Luca* 23, 43). De asemenea, coborârea la iad face trecerea tainică de la slujirea Arhierească a Mântuitorului, împlinită deplin pe altarul Crucii, la demnitatea Sa Împărătească. În acest sens, actul coborârii la iad nu mai exprimă suprema neputință ca în cazul celorlalte suflete omenești, ci puterea lui Dumnezeu Celui Viu, al lui Hristos, Împărat al cerului și al pământului, al întregii creații, Cel care îi va încredința peste puțin timp pe Apostolii Săi: „Mi s-a dat toată puterea în cer și pe pământ" (*Matei* 28, 18). Puterea aceasta dumnezeiască, pe care El o avea din veci ca Fiul și Cuvânt al lui Dumnezeu-Tatăl, o primește acum și ca om, în calitate de Adam cel Nou, mai întâi în sufletul Său atotsfânt cu care merge să elibereze sufletele drepților din închisoarea iadului, apoi și trupul Său care va învia, trup de care dumnezeirea Lui nu s-a despărțit nicio clipă și pe care harul dumnezeiesc necreat l-a umplut desăvârșit, ferindu-l de nestricăciune sau făcându-l incoruptibil. Cu alte cuvinte, Învierea Mântuitorului, ca om, începe din iad, al cărui întuneric, ca semn al lipsei de prezență a lui Dumnezeu și al necomuniuii dintre oameni, începe să-l destrame cu lumina energiilor divine necreate, care izbucnește din dumnezeiescul Său suflet. Nu trebuie să înțelegem doar o biruință exterioară asupra morții și a iadului, implicit asupra diavolului care stă în spatele lor, ci una care

[103] Pr. Șt. Buchiu, „Părintele Dumitru Stăniloae – teolog al iubirii dumnezeiești...", p. 34.

vine din interior, căci Fiul lui Dumnezeu, Care Se așază și ca om, prin Întrupare, în centrul umanității, se așază de acum și în centrul umanității restaurate sau înnoite, capabilă să primească pe Duhul Sfânt. Ori, această înnoire, începută în propria fire umană, jertfită, sfințită și pnevmatizată, se extinde mai întâi asupra sufletelor drepților din iad, care așteptau, cu nădejde și credință, izbăvirea lor anunțată de proroci. Ulterior, din ziua Cincizecimii, focul dumnezeirii adus de Hristos pe pământ se va extinde și în mod sacramental și eclesial, înnoind pe cei care cred și se botează, unindu-se tainic și euharistic cu Mântuitorul Iisus Hristos[104].

Trebuie precizat și faptul că Iisus Hristos, Logosul divin înomenit și jertfit din iubire de oameni, coborând la iad ca Împărat Atotputernic, Care eliberează și dăruiește viață spirituală înnoită, ștergându-le păcatul adamic tuturor sufletelor drepților, păstrează în Persoana Sa calitatea de Arhiereu și cea de Jertfă atotcurată, care nu se șterg, nu sunt abolite. De aceea, aceste suflete care sunt eliberate și curățite prin puterea Lui dumnezeiască, recunosc în El nu numai pe Împăratul lumii și al lor, ci și pe Cel care, din ascultare desăvârșită de Tatăl, S-a făcut și ca om Miel înjunghiat, Jertfă atotsuficientă, care rămâne veșnic așa, imprimând în sufletele acestora starea Sa de jertfă, fără de care ele n-ar fi putut intra în rai, adică în comuniunea Preasfintei Treimi.

Și tot prin coborârea la iad se descoperă, înaintea actului Pogorârii Duhului Sfânt peste Apostoli, universalitatea religiei creștine sau a mântuirii obiective, realizate de Fiul lui Dumnezeu întrupat.

> „Dacă Domnul Iisus Hristos n-ar fi îmbrățișat toate ființele, în iconomia divino-umană a mântuirii noastre, atât pe cele din prezent, cât și pe cele din trecut și viitor, El n-ar fi fost Mântuitorul neamului omenesc, nu ar fi avut dreptul de a Se numi astfel [...]. Dacă ar fi apărut ca Mântuitor doar pentru contemporanii Săi și urmașii acestora, dacă ar fi lăsat pe nenumărații oameni, care au trăit și au murit înainte de Întruparea Sa, în întunericul și în umbra morții, în afara luminii Sale dumnezeiești, a adevărului Său, a vieții Sale, a iubirii Sale de oameni,

[104] Pr. Șt. Buchiu, „Coborârea la iad a Mântuitorului Iisus Hristos...", p. 328.

> cum ar fi putut fi El Dumnezeul luminii, Dumnezeul adevărului, al vieții, al iubirii de oameni?"[105].

Pe lângă aceste considerații juste pe care Părintele Iustin Popovici le expune în *Dogmatica* sa și care evidențiază centralitatea lui Hristos pentru creație, în general, și pentru umanitate, în special, așa cum avea să argumenteze și Părintele Stăniloae[106], adunarea tuturor sub Capul divin unic, care este Hristos, trebuie înțeleasă nu doar prin prisma calității de Mântuitor a Lui, ci și prin cea de Logos divin creator, proniator și judecător. Aceste atribute ale Fiului lui Dumnezeu întrupat, păstrate în unitatea lor în teologia ortodoxă, facilitează înțelegerea modului tainic în care toate sunt reunite prin Hristos-Pantocrator (cf. *Filipeni* 2, 10), nedespărțit de Tatăl și de Duhul Sfânt. Restaurarea unității pan-umane coincide cu restaurarea firii umane în Hristos, aflându-și în aceasta izvorul sau sursa de putere prin faptul că Hristos, după Înviere și Înălțare, Se va extinde eclesial și sacramental în toți cei care cred și se unesc cu El. Această restaurare sau restabilire a unității obiective a tuturor oamenilor prin Hristos în Duhul Sfânt începe efectiv în momentul coborârii la iad, fapt care reprezintă fața întoarsă spre trecut a iconomiei mântuirii[107].

Chiar dacă Jertfa lui Hristos arată plinătatea iubirii divine a Lui și, prin El, a Preasfintei Treimi, există totuși și o altă etapă sau un alt prag și mai înalt al acestei iubiri, care, oricât s-ar revela, rămâne în conținutul ei apofatică, și acela este reprezentat de Învierea lui Hristos, prin care s-a împlinit iconomia divină cu privire la om și la cosmos.

1.2.3. *Hristos cel înviat, transfigurarea și îndumnezeirea firii umane*

Iubirea Preasfintei Treimi se descoperă lumii sub forma ei deplină prin Învierea Mântuitorului Iisus Hristos din morți. În acest act de putere

[105] Pr. Justin Popovitch, *Philosophie orthodoxe de la vérité, Dogmatique de l'Eglise Orthodoxe*, vol. III, trad. J.-L. Palierne, Ed. L'Âge d'Homme, Lausanne, 1995, pp. 236-237.

[106] Pr. Dumitru Stăniloae, „La centralite du Christ dans la theologie, dans la spiritualite et dans la mission orthodoxe", în: *Contacts*, XXVII (1975), 4, pp. 447-457.

[107] Pr. Șt. Buchiu, „Coborârea la iad a Mântuitorului Iisus Hristos...", p. 330.

dumnezeiască este prezentă întreaga Sfântă Treime, consideră Părintele Stăniloae, așa cum a fost prezentă într-un mod tainic la Întrupare și mai ales în Jertfa de pe cruce, atunci când iubirea jertfelnică a Fiului, semn al deplinei ascultări, este bine primită de către Tatăl, prin Duhul Sfânt, Care lucrează tainic la îndumnezeirea desăvârșită a umanității lui Hristos.

„Tatăl, de la Care Duhul purcede, dar Care este și în Fiul, pnevmatizând trupul Domnului, îl pnevmatizează prin Duhul. Dar unde este Duhul activ, Hristos nu poate fi obiect, ci e și El în activitate. În acest act comun de pnevmatizare supremă a trupului, se realizează suprema comuniune între Tatăl și Fiul în Duhul Sfânt. Numai datorită acestei depline pnevmatizări, din trupul Fiului va iradia în lume Duhul, Care de la Tatăl purcede și prin Hristos ca om va fi trimis în lume. Căci nu e pasiv Hristos în această iradiere a Duhului din trupul Lui"[108].

Dacă Întruparea Fiului este primul dar al iubirii Tatălui făcut lumii după creație, Învierea Lui reprezintă cel de-al doilea dar, nedespărțit de primul, dar mai înalt sau mai desăvârșit, firea umană ipostaziată de Fiul ajungând, prin Înviere și Înălțarea la cer, în sânul tainic al Preasfintei Treimi. Ea primește acum tot adâncul nesfârșit al iubirii treimice divine pentru care a fost creată, pentru ca din ea să se împărtășească apoi întregii omeniri răscumpărate, temeluind unirea prin har a oamenilor cu Dumnezeu și întreolaltă. Această viziune personalist-duhovnicească a lui Hristos cel înviat, lucrător împreună cu Tatăl și cu Duhul asupra umanității Sale, pe care o face un transparent desăvârșit al dumnezeirii Sale, îl ajută pe Părintele Stăniloae să evidențieze însemnătatea trupului înviat al lui Hristos, care urmează să fie dăruit oamenilor până la sfârșitul veacurilor ca izvor de har mântuitor și transfigurator:

„Trupul înviat al lui Hristos nu e numai un gaj dat nouă de Tatăl că și noi vom învia, ci este și un izvor de viață dumnezeiască pentru noi în viața pământească, un izvor de putere și de curăție. E un izvor de putere, de pnevmatizare, pentru a ne menține și a spori și noi în

[108] Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, pp. 173-174.

curăție și în pnevmatizarea care duce la înviere. De această pnevmatizare ține progresul într-o transparență care, fiind o continuă personalizare și întărire a persoanei noastre, e, în același timp, o întărire a comuniunii între noi și Dumnezeu și între noi înșine"[109].

Mărturiile biblice nou-testamentare despre actul Învierii Domnului atestă pe deplin realitatea ei, calitățile noi ale trupului îndumnezeit al Lui și încredințarea totală a Apostolilor de dumnezeirea Mântuitorului Iisus Hristos. Deplina îndumnezeire sau pnevmatizare a firii Lui umane este confirmată de Sf. Apostol Pavel: „Domnul este Duh și unde este Duhul Domnului, acolo este libertate. Iar noi toți, privind ca în oglindă, cu fața descoperită, slava Domnului, ne prefacem în același chip din slavă în slavă, ca de la Duhul Domnului" (*2 Corinteni* 3, 18). Acum, Apostolii se conving deplin că slava lui Hristos, descoperită pe Tabor în actul transfigurării Sale (Schimbarea la Față), era o anticipare și o garanție a transfigurării omenității lui Hristos, câștigată prin Jertfă și Înviere. Pe de altă parte, ei înțeleg după Înviere deosebirea dintre Hristos cel istoric, Care încă nu-Și trecuse trupul prin Jertfa crucii și a morții, și Hristos cel înviat, Care făcuse tocmai prin suportarea lor chenotică și smerită, trupul Său deplin transparent pentru Dumnezeu, transformându-L într-un izvor al harului mântuitor pentru cei care cred și se unesc cu El. Ridicarea firii Sale omenești în ordinea spirituală desăvârșită a Duhului Sfânt sau deplina lui pnevmatizare îl determină pe Sf. Apostol Pavel să-și îndemne cititorii epistolelor să facă mutația de la trup la Duh, de la istoricitate la eternitate în privința Domnului Hristos cel înviat: „De aceea noi nu mai știm de acum pe nimeni după trup; chiar dacă am cunoscut pe Hristos după trup, acum nu-L mai cunoaștem. Deci, dacă este cineva în Hristos, este făptură nouă; cele vechi au trecut, iată, toate s-au făcut noi" (*2 Corinteni* 5, 16-17). Dovada peremptorie a transfigurării reale și definitive a trupului Domnului o constituie, în viziunea Sfântului Pavel, însăși modul de viață creștin, care atestă realitatea unei

[109] Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, p. 175.

făpturi cu adevărat noi sau înnoite, prin harul curățitor și sfințitor al Mântuitorului înviat.

Prin Învierea Logosului divin întrupat și jertfit în istorie irumpe cu putere, deși încă tainic, Împărăția lui Dumnezeu, cu scopul de a ridica creația și umanitatea restaurată, în mod special, în planul vieții dumnezeiești,

> „în planul pnevmatizării, unde domnesc nu procesele uniforme ale naturii, ci libertatea spiritului uman, prin care Duhul Sfânt pnevmatizează și face transparent și trupul. Din acest punct de vedere, Învierea lui Hristos are o adâncă legătură cu istoria și ea trebuie să arate istoriei această importanță a ei pentru istorie, sau începutul eficienței ei ca forță de pnevmatizare, de îndreptare a istoriei spre planul metaistoric deschis de ea, mai bine-zis spre planul spiritualității care o transcende"[110].

Efectele spiritualizării depline sau ale îndumnezeirii umanității lui Hristos (trup și suflet) prin Înviere, El le-a câștigat nu doar pentru Sine, ci pentru a le împărtăși oamenilor credincioși prin harul Învierii Sale, pentru ca ei, deschizându-Se total lucrării sfințitoare a Duhului lui Hristos, să-și ridice sufletele și trupurile la „măsura darului lui Hristos" (*Efeseni* 4, 7).

Învierea lui Hristos va produce la sfârșitul istoriei învierea tuturor oamenilor, ca *dar liber* și *atotputernic* al Tatălui, împărtășit prin trupul înviat al Domnului și în solidaritate cu el prin lucrarea Duhului Sfânt.

> „Hristos ajunge la Înviere îndată după starea în care intră prin moartea primită ca jertfă, dar noi ajungem la ea la sfârșitul acestui chip al lumii, când materia întreagă se va transfigura, după ce va servi, în forma actuală, tuturor oamenilor de după noi spre creșterea spirituală și spre primirea în trupul acesta muritor a morții lui Hristos. [...] Învierea fără întârziere a lui Hristos e preaînălțarea Lui (*Filipeni* 2, 9), fiindcă El a primit Cel dintâi moartea ca jertfă de bună voie pentru

[110] Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, p. 164.

> ca El să ne fie nădejdea învierii tuturor și focar de atracție spre ea. Învierea lui Hristos prevestește deplina «trecere» de la viața înrobită legilor naturii, din starea actuală, la viața din Dumnezeu Cel absolut, în care materia va fi ridicată, în Duhul Sfânt, peste legile care o înrobesc și prin care ea înrobește pe om"[111].

Certitudinea și bucuria Învierii Domnului a fost experiența duhovnicească definitorie a primelor comunități creștine, începând de la Ierusalim, și izvorul puterii jertfirii mucenicești din chiar veacul apostolic. Această certitudine fundamentează siguranța învierii noastre, după cuvintele Sf. Apostol Pavel: „Dar acum Hristos a înviat din morți, fiind începătură (a învierii) celor adormiți. Că de vreme ce printr-un om a venit moartea, tot printr-un om și învierea morților. Căci precum în Adam toți mor, așa și în Hristos toți vor învia" (*1 Corinteni* 15, 20-22). Mai mult decât atât, plecând de la modul în care Hristos ca Ipostas divin Și-a ridicat trupul din mormânt în actul Învierii, Părintele Stăniloae precizează cum se va desfășura învierea oamenilor la Parusia Domnului:

> „Starea de înviere va fi ridicarea de către suflet a trupului la treapta pe care sufletul a atins-o printr-o mai mare pătrundere a lui de Dumnezeu. Astfel, se atinge starea de transparență desăvârșită a lui Dumnezeu prin omul întreg. Prin înviere, sufletul reunifică trupul cu sine, dar și cu Dumnezeu, la nivelul cel mai înalt, după asemănarea lui Hristos. Se restabilește omul întreg, dar la treapta de supremă transcendere și de deplină transparență a lui Dumnezeu prin el, asemenea lui Hristos și în unire maximă cu El"[112].

Discernem aici legătura cea mai intimă a sufletului omenesc cu trupul, care, după înviere va fi cu totul superioară celei din istorie, atunci când, uneori, centralitatea sufletului în persoana umană slăbea sau diminua prin afirmarea egoistă a pornirilor trupești, omul devenind din cauza patimilor doar trup (cf. *Facerea* 6, 3). Lucrarea de restaurare și

[111] Pr. D. Stăniloae, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu*, pp. 391-392.
[112] Pr. D. Stăniloae, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu*, p. 392.

de înnoire a firii umane a Cuvântului lui Dumnezeu se face acum și mai evidentă prin Înviere, deoarece tocmai

> „pentru refacerea trupului ca mediu transparent al spiritului și al Absolutului personal S-a întrupat Fiul lui Dumnezeu – suprema Existență spirituală –, S-a adus jertfă și a înviat ca om, pentru a face pe toți oamenii care se unesc cu El prin credință să ajungă, prin puterea spiritului reîntărit în ei de prezența Sa, în starea de supremă și veșnică transparență trupească [...]. Apostolii au cunoscut, în trupul lui Hristos cel înviat, trupul Lui de dinainte de moarte, dar ridicat la cea mai luminoasă slavă, transparență și frumusețe duhovnicească. Datorită stării înduhovnicite, era un trup total transparent pentru sufletul și dumnezeirea Sa și deci cei ce-l vedeau își dădeau seama de prezența dumnezeirii în el”[113].

Trupul înviat al Mântuitorului descoperă pentru totdeauna și confirmă planul dumnezeiesc treimic al *scopului* pentru care a fost creată persoana umană. Având acum toți oamenii ca model trupul înviat al Domnului, avem certitudinea că

> „în acest fel de trup se va îmbrăca fiecare om iubitor de Hristos la Înviere, dar păstrând notele lui personale și tot ce s-a imprimat în el prin faptele și gândurile lui cele bune din timpul vieții pământești [...]. Trupul înviat va ajunge în starea spre care a fost creat trupul, prin ridicarea la participarea deplină la Absolut, prin «trecerea» lui la viața total liberă a Absolutului, trecere numită în evreiește «Paște». Învierea lui Hristos e «Paștele» Lui și temelia «Paștelui» nostru al tuturor”[114].

În arătările Domnului Hristos înviat ucenicilor Săi, în pedagogia Sa dumnezeiască, El urmărește

> „o trecere graduală de la «trup la duh». La Apostoli intră cu trupul «prin ușile încuiate», dar îi îndeamnă «pipăiți-Mă și vedeți». Nu e

[113] Pr. D. Stăniloae, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu*, pp. 394-395.
[114] Pr. D. Stăniloae, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu*, pp. 395-396.

> vorba în Înviere doar de o «nemurire a sufletului». Trupul, deși spiritualizat, e totuși trup. A trecut la o nouă viață, spirituală și eternă. [...] Hristos le deschide acum ochii să vadă clar în acest orizont spiritual. Rezidește în ei forța spirituală pervertită, acea forță în care sensibilul devine total transparent inteligibilului și particularul transparent universalului. Exersează cu ei trecerea de la «trup» la «duh», căci Hristos Însuși «a fost răstignit în trup, dar a fost înviat în duh» (*1 Petru* 3, 18). Domnul Se îndepărtează de ei sensibil pentru a-i învăța să-L poarte spiritual, inteligibil. Propriu-zis, nu se depărtează, nu se separă de ei, nici chiar în Înălțarea Lui. Doar le spusese: «Nu vă voi lăsa orfani [...]. Cu voi sunt în toate zilele până la sfârșitul veacului»; Se desparte însă de vechea condiție de existență. Și de aici, în noua condiție, El devine o permanentă și universală prezență în Duhul Sfânt”[115].

În actul Învierii Domnului este prezent și lucrător, împreună cu Tatăl, și Duhul Sfânt, în mod similar actului Întrupării Lui. Duhul Sfânt, prin a Cărui putere creatoare este zămislită în mod supranatural, firea omenească asumată de Fiul, lucrează tainic în această umanitate jertfită, *pnevmatizarea, transfigurarea* și *îndumnezeirea* ei, făcând-o aptă de înviere. Nu numai trupul este îndumnezeit total, ci și sfântul Său suflet, reunirea lor în ceasul tainic al Învierii, inaugurând pentru oameni intrarea în Împărăția Preasfintei Treimi.

Și Dumnezeu-Tatăl este prezent și lucrător în Învierea Fiului, jertfit din ascultare față de El și în scopul renașterii umanității „din apă și din Duh” (*Ioan* 3, 5), iar în Noul Testament se afirmă că Tatăl L-a ridicat din morți sau L-a înviat. Aceasta trebuie înțeleasă ca participare a întregii Sfintei Treimi, inițiativa pornind totdeauna de la Tatăl, lucrarea făcându-Se de Fiul, iar desăvârșirea sau împlinirea ei de către Duhul Sfânt. Pe de altă parte, rolul Tatălui exprimă iubirea Lui nesfârșită față de Fiul întrupat, Care a reînnoit firea omenească, împlinindu-i sensul stabilit de sfatul cel etern trinitar, acela ca oamenii să acceadă la comuniunea dumnezeiască a Sfintei Treimi. Dar tot în Noul Testament sunt mărturii că Hristos, în

[115] Pr. C. Galeriu, *Jertfă și răscumpărare*, pp. 250-251.

calitate de Fiu veşnic al Tatălui, are putere să-Şi învieze trupul, de vreme ce în acest scop l-a transfigurat şi l-a îndumnezeit.

„Numai în măsura în care Hristos este considerat Subiect al Învierii Sale, împreună cu Tatăl, nu este numai om, ci şi Dumnezeu, şi numai în virtutea acestui fapt a putut îndumnezei şi pnevmatiza trupul Său atât de profund, încât să poată exercita eficacitatea transformatoare a Învierii Lui asupra noastră. Învierea lui Hristos nu a fost numai rezultatul unui decret al Tatălui, ci a fost pregătită şi de această unire a umanităţii Lui cu dumnezeirea prin Ipostasul Lui dumnezeiesc, care purta şi natura omenească"[116].

Lucrarea iconomică a Preasfintei Treimi în actul Învierii Domnului luminează raportul dintre timp şi veşnicie, mărturisind că Dumnezeu, deşi este mai presus de timp şi de istorie, poate coborî în ele, nu doar ca să-Şi arate atotputernicia, ci, în primul rând să descopere lumii că ele îi aparţin prin creaţie şi providenţă, că El nu-şi pierde transcendenţa dacă lucrează în imanenţa creaţiei şi că voieşte să transforme, omul şi cosmosul, în „biserici", în locuri ale veşnicei Sale prezenţe iubitoare, sfinţitoare şi transfiguratoare.

„Învierea este singurul eveniment care dovedeşte nu numai că istoria se face cu colaborarea unor puteri mai presus de puterile umane strict «imanente», ci şi că istoria în generalitatea ei este destinată să fie ridicată într-un plan superior, în planul vieţii incoruptibile şi fără de moarte, în planul pnevmatizat, unde Duhul Sfânt pnevmatizează şi face transparent şi trupul. Datorită Învierii, istoria nu se mai mişcă în planul mărginit şi static, care nu duce la nimic esenţial nou, ci ne pune în legătură cu un conţinut în care se comunică continuu istoriei conţinuturi noi spirituale şi culturale. Creştinii ortodocşi se salută cu expresia «Hristos a înviat», fiindcă Biserica Ortodoxă preamăreşte pe Hristos ca subiect al Învierii Lui. Prin caracterul obiectiv al Învierii Sale, Hristos a eliberat lumea de sub teroarea morţii şi i-a deschis orizontul eshatologic al nemuririi"[117].

[116] Pr. D. Popescu, *Iisus Hristos Pantocrator*, p. 233.
[117] Pr. D. Popescu, *Iisus Hristos Pantocrator*, p. 235.

Nu în ultimul rând, Hristos cel înviat revelează în mod culminant, în Persoana Sa, ceea ce anunţase prin învăţătura Sa şi confirmase prin minunile Sale, faptul că El este „Lumina lumii" (*Ioan* 8, 12), întrupat şi jertfit ca să ofere din Sine şi prin Sine „lumina vieţii", a vieţii dumnezeieşti trinitare, punând început umplerii fiinţei şi vieţii oamenilor, dar şi a cosmosului în solidaritate cu umanitatea, de lumina cea necreată a harului Său dumnezeiesc şi îndumnezeitor.

„Învierea lui Hristos «a umplut toate de lumină». Învierea lui Hristos şi învierea noastră în El arată biruinţa finală a binelui în lume, dezvăluind adevărata relaţie între oameni. Ea dă un sens şi o ţintă pornirii de transcendere a oamenilor spre comuniune, pe care o experiază din timpul vieţuirii în lume, şi arată că Dumnezeu lucrează pentru a face trupurile oamenilor şi cosmosul legat de ele mediul prin care să se manifeste transparenţa Sa, conducându-le spre eternitatea fericită a deplinei transparenţe şi comunicări a Sa şi a oamenilor între ei"[118].

Învierea din morţi a Mântuitorului Iisus Hristos îşi descoperă întregul conţinut minunat şi înnoitor dacă o relaţionăm cu următorul act săvârşit de El, şi anume Înălţarea Sa la cer sau ridicarea Lui şi ca Om în totala şi eterna comuniune a Preasfintei Treimi.

1.2.4. *Hristos cel înălţat, ridicarea umanităţii în Sfânta Treime*

Perioada celor 40 de zile în care Hristos cel înviat Se arată Ucenicilor Săi, la capătul căreia îi trimite, făcându-i Apostoli, la propovăduirea universală a Evangheliei Sale şi la „îmbisericirea" oamenilor şi a întregii creaţii, trebuie înţeleasă ca un timp destinat nu doar încredinţării lor de veridicitatea Învierii Sale, cât mai ales împlinirii celor făgăduite de El la Cina cea de Taină: „Încă multe am a vă spune, dar acum nu puteţi să le purtaţi" (*Ioan* 16, 12); „Acestea vi le-am spus în pilde, dar vine ceasul când nu vă voi mai vorbi în pilde, ci pe faţă vă voi vesti despre Tatăl" (*Ioan* 16, 25).

[118] Pr. D. Stăniloae, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu*, p. 403.

După ce s-au convins de realitatea Învierii, dar și de calitatea înnoită a trupului Domnului, și primind, cu anticipație, puterea Duhului Sfânt, „Și zicând acestea a suflat asupra lor și le-a zis: Luați Duh Sfânt" (*Ioan* 20, 22), ucenicii au fost capabili să primească de la Fiul lui Dumnezeu întrupat trimiterea la propovăduire a Evangheliei, conținutul tainelor mai adânci ale Împărăției lui Dumnezeu, adică să înțeleagă până la capăt iubirea negrăită a Tatălui, a Fiului și a Duhului Sfânt față de oameni, să pătrundă, prin Duhul Sfânt împărtășit lor de Mântuitorul, *taina Bisericii*, care se va descoperi la Cincizecime, ai cărei „iconomi ai Tainelor" vor fi. În același timp, Hristos Domnul le va reconfirma și scopul Înălțării Sale la Tatăl, descoperindu-le că lucrarea Sa va fi desăvârșită de Duhul Sfânt: „Vă este de folos să Mă duc Eu (la Cel ce M-a trimis). Căci dacă nu Mă voi duce, Mângâietorul nu va veni la voi, iar dacă Mă voi duce, Îl voi trimite la voi" (*Ioan* 16, 5, 7).

Înălțarea la cer a Mântuitorului Iisus Hristos și ședera de-a dreapta Tatălui reprezintă deplina pnevmatizare și îndumnezeire a trupului Său omenesc, deplina Lui ridicare la starea de mediu transparent al iubirii infinite a lui Dumnezeu în lucrarea ei îndreptată spre noi. Potrivit *Epistolei către Evrei*, Iisus Hristos Se înfățișează ca Jertfă de Sine în fața Tatălui și apoi Se așază de-a dreapta Lui, ca să curățească pe cei care cred în Jertfa Sa (cf. *Evrei* 1, 4; 9, 17-24; 10, 12). Apocalipsa exprimă acest paradox al valabilității permanente a Jertfei Sale și a slavei Sale, prin chipul Mielului înjunghiat, Care împărățește (cf. *Apocalipsa* 5, 12), ca izvor al harului îndumnezeitor. „Prin Înălțarea Sa la cer, Hristos continuă Să-și exercite asupra ucenicilor lucrarea Sa împărătească, unită cu cea de Arhiereu și de Jertfă, datorită harului sfințitor pe care ni-l comunică prin trupul Său îndumnezeit în mod plenar"[119]. Iisus Hristos, după Înălțarea Sa de-a dreapta Tatălui,

> „Se află și cu trupul unde se află veșnic cu dumnezeirea și cu Persoana Sa, pe tronul dumnezeiesc, pe treapta supremei autorități, pentru faptul că e plin și în trup în mod desăvârșit de infinitatea vieții

[119] Pr. D. Popescu, *Iisus Hristos Pantocrator*, p. 236.

> și iubirii dumnezeiești. Fiul lui Dumnezeu nu mai trăiește o chenoză, o golire de slavă în umanitatea Sa, ci și umanitatea Sa e plină de slava dumnezeiască. Dumnezeirea a copleșit cu totul trupul Său, mai bine zis transpare și iradiază neîmpiedicat prin el, fără să-l desființeze"[120].

Noutatea absolută a *șederii de-a dreapta Tatălui* constă, așadar, în aceea că Logosul divin întrupat, jertfit și înviat, împărățește acum și în calitate de Om, tot așa cum Se va manifesta El la Parusie ca Judecător, ca Dumnezeu înomenit, judecând pe oameni nu simplu, ca Fiu al lui Dumnezeu, ci ca Fiul lui Dumnezeu întrupat. Așa se și explică faptul că „Tatăl nu judecă pe nimeni, ci toată judecata a dat-o Fiului" (*Ioan* 5, 22), tocmai ca oamenii să înțeleagă judecata Fiului ca fiind expresia nu numai a dreptății și iubirii divine, ci și a dreptății și iubirii umane transfigurate și îndumnezeite.

Dumnezeu-Tatăl, Pantocratorul sau Atotțiitorul, Îi împărtășește și Fiului această calitate, mai întâi ca Fiu divin, prin Care toate au fost create, apoi ca Fiu divin întrupat, prin Care toate au fost recreate, înnoite și mântuite: Pantocrator al cosmosului, al umanității și apoi al Bisericii, fapt care atestă *locul central* al Persoanei lui Hristos în viața Bisericii și a lumii.

> „Această centralitate constă în faptul că Hristos, chiar după Înălțarea Sa la cer, continuă să fie prezent și să lucreze în viața Bisericii, prin Duhul Sfânt, Care ni se împărtășește până la sfârșitul veacurilor prin trupul Său îndumnezeit, ca să ridice lumea prin Biserică la comuniunea de viață veșnică a Sfintei Treimi [...]. Centralitatea lui Hristos a fost pusă strălucit în evidență de Sf. Atanasie cel Mare și Maxim Mărturisitorul, care au depășit dualismul dintre lumea sensibilă și cea inteligibilă al lumii antice, prin integrarea lumii inteligibile în ontologia lumii sensibile, în cadrul unei ordini universale, care își are centrul de gravitație în Persoana lui Iisus Hristos, ca Logos creator și mântuitor"[121].

Dogma Învierii și cea a Înălțării de-a dreapta Tatălui a Fiului lui Dumnezeu au și o evidentă dimensiune cosmică, în mod asemănător

[120] Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, p. 192.
[121] Pr. D. Popescu, *Iisus Hristos Pantocrator*, p. 239.

dogmei Întrupării. Nu doar umanitatea beneficiază de roadele Jertfei și Învierii lui Hristos, ci întreaga fire sau natură creată, care este chemată să participe la starea de libertate, prin harul Duhului Sfânt, a celor răscumpărați de Fiul și înfiați de Tatăl și care primește din bogăția harului divin, readus lumii de Mântuitorul Iisus Hristos. Iar această stare harică, începută prin actele mântuitoare ale Fiului lui Dumnezeu întrupat, se va extinde, prin Biserică, în întreaga istorie ulterioară a umanității, având ca Subiect divin veșnic pe Fiul, Care lucrează prin Duhul Sfânt.

„Dimensiunea cosmică a mântuirii ne arată că Hristos constituie, prin Biserica Sa, Inelul de legătură dintre Sfânta Treime și creație, prin Care ni se comunică harul sfințitor ca dintr-un nou Adam. Centralitatea lui Hristos, ca și dimensiunea cosmică a mântuirii sunt rezultatul faptului că harul sfințitor nu vine din afara trupului lui Hristos, ci prin acest trup, care a fost îndumnezeit prin opera Sa de răscumpărare. Calitatea lui Iisus Hristos de Logos divin întrupat scoate în evidență legătura indisolubilă dintre Persoana Sa și dimensiunea cosmică a operei de mântuire, pe care a realizat-o pentru noi, dar și faptul că Persoana lui Iisus Hristos rămâne astfel veșnic lucrătoare și centrală în viața Bisericii și a lumii, ca Unul ce este Dumnezeu și om nedespărțit"[122].

1.3. Persoana divino-umană a lui Iisus Hristos reflectată în Sfânta Scriptură și în Tradiția Bisericii

1.3.1. *Fiul și Cuvântul veșnic al Tatălui prezent și lucrător în Sfânta Scriptură*

Conținutul dogmei hristologice a fost formulat de Biserică pe baza Revelației divine din Sfânta Scriptură, având conștiința că Fiul și Cuvântul Tatălui este Revelatorul unic și desăvârșit al Sfintei Treimi, iar Revelația se identifică și se împlinește în Persoana Sa. Profeții, în Vechiul Testament, și Apostolii, în Noul Testament, au dat mărturie convingătoare că

[122] Pr. D. Popescu, *Iisus Hristos Pantocrator*, p. 240.

ei înțeleg cele cuprinse în Descoperirea divină pornind de la Persoana Fiului lui Dumnezeu, neîntrupat, în primul caz, dar întrupat, jertfit și înviat, în cel de-al doilea caz. Mântuitorul Iisus Hristos Însuși îi învață pe ucenici cum să creadă și să înțeleagă conținutul Scripturilor într-o manieră personalistă, iar nu idolatrizând cuvintele Revelației prin despărțirea lor de Cuvântul veșnic al Tatălui din care ele izvorăsc: „Și începând de la Moise și de la toți prorocii, le-a tâlcuit lor din toate Scripturile cele despre El" (*Luca* 24, 27). În acest sens, dumnezeiești Scripturi nu-L ascund pe Fiul lui Dumnezeu, nici înainte de Întrupare, dar cu atât mai mult nici după înomenirea Sa. Iar Cel care lucrează tainic asupra profeților și apostolilor ca ei să acceadă spiritual la Persoana lui Hristos este Duhul Sfânt, Duhul Fiului, Care face să rodească cele revelate de Fiul în mintea și în inima lor.

Unitatea Revelației divine provine din unicitatea Revelatorului divin, Fiul și Cuvântul Tatălui și, de aceea, toate cuvintele Scripturii converg și mărturisesc pe Cuvântul, Cel care înainte de Întruparea Sa la „plinirea vremii" (*Galateni* 4, 4), S-a întrupat în cuvintele Vechiului Testament. Superioritatea calitativă a prezenței tainice a Fiului lui Dumnezeu în Legea Veche față de prezența Lui în creație reiese din faptul că profeții și drepții sesizau caracterul personal al lui Dumnezeu, iar prin puterea Duhului Sfânt intrau în dialog tainic cu El. Astfel,

„Dumnezeu-Cuvântul Și-a făcut prezența și acțiunea mai clare și mai eficiente în Vechiul Testament prin cuvinte directe șoptite în inimile profeților și prin fapte care se distingeau în chip mai vădit ca fapte ale Sale decât evenimentele și împrejurările naturale, care puteau fi interpretate ca înfăptuindu-se fără un Dumnezeu personal. Patriarhii și profeții trăiesc, în cuvintele ce li se comunică și în faptele săvârșite cu ei și cu poporul Israel, prezența directă a persoanei Cuvântului, deși aceasta încă nu intra ca persoană în comunitatea persoanelor umane. Ei stau față în față cu Persoana care le adresează cuvintele și le anunță faptele Sale. Intră într-o relație directă cu El ca persoană, dar încă nu ca persoană întrupată, coborâtă ontologic în rândul oamenilor"[123].

[123] Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, p. 17.

Cuvintele revelate ale Vechiului Testament devin tot mai transparente pentru cei ce-L așteptau pe Mesia, pe Fiul lui Dumnezeu profețit, pe măsură ce ele erau confirmate sau întărite de fapte minunate și prin tipuri stabilite de Cuvântul divin încă neîntrupat, ca de exemplu cortul sfânt și cele aflate în el.

> „Desigur, cortul Vechiului Testament nu era simbol numai în sensul intelectual al cuvântului, ci în sensul de recipient a ceva din puterea cortului de Sus sau a Cuvântului dumnezeiesc personal, Care va aduce prin Întrupare toată puterea Sa în trupul omenesc, adevăratul Lui cort, și deci în relația directă cu oamenii"[124].

Această realitate duhovnicească descoperă cu anticipație Întruparea Cuvântului Tatălui, Care în Noul Testament Se va descoperi oamenilor în mod deplin, cuvintele Lui fiind percepute de Ucenici drept cuvinte ale Vieții, ale Adevărului (cf. *Ioan* 14, 6), adică ale Persoanei Mântuitorului Iisus Hristos. Concomitent însă, ele descoperă venirea și „locuirea" lui Hristos în cei care se vor uni cu El în Legea harului, iar în ultimul rând și venirea Lui la Parusie. Iată cum descrie această coborâre multiplă a Fiului și Cuvântului veșnic al Tatălui la oameni Sf. Maxim Mărturisitorul:

> „Precum cuvintele legii și ale profeților, fiind înainte-mergătoarele venirii Lui în trup, călăuzeau sufletele la Hristos, la fel și Cuvântul lui Dumnezeu cel întrupat, ridicat întru slavă, S-a făcut înainte-mergătorul venirii Sale duhovnicești, călăuzind sufletele prin propriile Sale cuvinte spre primirea luminoasei Sale veniri duhovnicești. Această venire o înfăptuiește El pururea, preschimbând prin virtuți pe cei vrednici din trup în duh. Dar o va înfăptui și la sfârșitul veacului, descoperind în chip vădit cele ce erau mai înainte ascunse tuturor"[125].

Persoana lui Mesia este atestată și descrisă de către proroci după ambele firi, divină și umană, care se vor uni în momentul unic al

[124] Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, p. 19.
[125] Sf. Maxim Mărturisitorul, *Capete gnostice*, pp. 177-178.

Întrupării[126]. Mântuitorul este prezentat ca o Persoană reală, fiind evidențiată uneori firea sau natura dumnezeiască, iar alteori firea sau natura omenească. După firea divină, Mesia este numit Fiul lui Dumnezeu, născut din Tatăl din veci: „Fiul Meu ești Tu, Eu astăzi Te-am născut" (*Psalm* 2, 5); „Din pântece, mai înainte de luceafăr Te-am născut" (*Psalm* 109, 3). După firea umană, Mesia este numit „sămânța femeii" (cf. *Facerea* 3, 15), a lui Avraam (cf. *Facerea* 12, 2-3; 22, 18), a lui Isaac (cf. *Facerea* 26, 4) și a lui Iacob (cf. *Facerea* 28, 14). Tot după firea umană profetul Isaia Îl descrie pe Mesia ca Persoană astfel: „O mlădiță din Iesei va ieși și un lăstar din rădăcinile lui va da" (*Isaia* 11, 1); „Iată Fecioara va lua în pântece și va naște Fiu" (*Isaia* 7, 14); „Ca un miel nevinovat spre junghiere s-a adus" (*Isaia* 53, 7-10). Prin toate aceste profeții mesianice transpare în mod incontestabil calitatea de Persoană a Fiului dumnezeiesc înomenit, Care coboară din transcendența infinită a Preasfintei Treimi, în imanența temporală și spațială a istoriei umanității, pentru a-Și împlini lucrarea de înnoire și de mântuire a lumii, prin cuvintele Sale și prin Jertfa și Învierea Sa.

Întrucât profețiile mesianice constituie firul roșu al pregătirii Întrupării, deja putem vorbi de *centralitatea Logosului divin neîntrupat* în revelația vechi-testamentară, fiindcă pronierea poporului ales anticipa pronierea mântuitoare a Noului Israel, poporul lui Dumnezeu sau Biserica lui Hristos. Această centralitate a Logosului divin va deveni, după Întrupare, extrem de evidentă în revelația nou-testamentară, care își va găsi împlinirea în Persoana Sa.

Afirmația că Hristos Domnul constituie culmea și încheierea sau împlinirea desăvârșită a revelației divine supranaturale trebuie înțeleasă în sensul că El este, ca Fiu și Cuvânt al Tatălui, nu numai Revelatorul, ci și conținutul revelației Sale și de aceea nu trebuie căutată o învățătură

[126] Persoana Fiului lui Dumnezeu întrupat poate fi numită, din perspectiva celor două firi, în care Ea este, divino-umană, expresie care confirmă realitatea și persistența, pentru veșnicie, a unirii lor. Propriu-zis, însă, Persoana este divină, deoarece Ipostasul divin este preexistent Întrupării, fiind deoființă și de o veșnicie cu Tatăl și cu Duhul Sfânt; Ea nu începe să existe din momentul Întrupării, deoarece firea umană a fost asumată sau enipostaziată în Persoana divină veșnică a Fiului și Cuvântului Tatălui.

centrală a revelației divine, ci de fapt o Persoană, *Persoana divină a lui Hristos*, Unul din Sfânta Treime, în care rezidă mesajul integral al acestei revelații. Această viziune personalistă, specifică teologiei ortodoxe, indică faptul esențial pentru teologie, ca și pentru cult și spiritualitate, că Persoana divină este mai mult decât învățătura Sa. Este nevoie de o exprimare antinomică pentru a putea exprima ceea ce este fundamental în această viziune: Logosul Tatălui, concomitent Logos creator și proniator, ulterior mântuitor și judecător, este prezent în cuvintele, actele de putere și imaginile Sfintei Scripturi, dar în același timp este și deasupra lor, neputând fi redusă prezența Lui la cadrele istoriei și ale creației. Și chiar atunci când Se circumscrie benevol prin Întrupare, timpului și spațiului, ca Dumnezeu este și deasupra lor, deschizându-le prin Persoana Sa veșniciei Preasfintei Treimi[127].

Trebuie subliniat faptul că *hristocentrismul* Sfintei Scripturi poate fi cunoscut în profunzime doar dacă se unește dimensiunea lui catafatică cu cea apofatică. Această unire este posibilă doar atunci când lectura Sfintei Scripturi se face în condiții speciale, duhovnicești, de natură să permită trecerea de la cunoaștere la trăire, ultima constând într-o simțire a prezenței lui Dumnezeu, tot mai accentuată cu fiecare treaptă a cunoașterii Lui. De aceea, lectura cea mai propice a conținutului Revelației divine supranaturale este cea care se petrece în mediul eclesial și sacramental. Acolo sunt întrunite toate condițiile, deoarece prezența tainică a Mântuitorului Hristos din Sfânta Evanghelie, în special, sesizată apofatic, este confirmată, întărită și desăvârșită de prezența Sa eclesială și euharistică. În această ambianță duhovnicească specială, credincioșii pot face mai ușor „trecerea de la literă la duh, de la cuvintele Revelației la Persoana lui Hristos, Care Se descoperă prin aceste cuvinte"[128].

În Noul Testament, calitatea Lui de Persoană divino-umană este mărturisită de Fiul Însuși, numindu-Se pe Sine *Fiul lui Dumnezeu*

[127] Pr. Ștefan Buchiu, „Mântuitorul Iisus Hristos, punte de legătură între Sfânta Scriptură și Sfânta Liturghie", în: *Anuarul Facultății de Teologie Ortodoxă „Justinian Patriarhul"*, VIII (2008), p. 18.

[128] Pr. Ștefan Buchiu, *Cunoașterea apofatică în gândirea Părintelui Stăniloae*, Ed. Basilica, București, ²2013, p. 27.

și *Fiul Omului*, corespunzător celor două firi unite tainic, dar real și pentru veșnicie, în Persoana Sa. Calitatea divină a Persoanei lui Hristos este descoperită de El astfel: „Atât de mult a iubit Dumnezeu lumea, încât pe unicul Său Fiu L-a dat" (*Ioan* 3, 16); „Tatăl Meu până acum lucrează și Eu lucrez" (*Ioan* 5, 17), de unde rezultă că are aceeași lucrare ca și Tatăl; „Eu și Tatăl una suntem" (*Ioan* 10, 30), prin care se atestă deoființimea treimică. În același mod direct, Mântuitorul afirmă despre Sine că este om deplin (Fiul Omului), cunoscând toate afectele firii omenești (cf. *Matei* 8, 20; 11, 19; 18, 1). După Întrupare, Mântuitorul Hristos Își revelează treptat identitatea, lăsând pe ucenici să se convingă liberi de aceasta, din cuvintele, faptele și momentele decisive din viața Lui. În acest mod îi ajută să facă, în mod progresiv, trecerea de la simțuri și rațiune, la credință[129].

Extrem de semnificative și de importante sunt, apoi, mărturiile Sfinților Evangheliști și ale Sfinților Apostoli despre *Persoana Mântuitorului Iisus Hristos*. Aici discernem din nou confirmarea Persoanei unice și concomitent a celor două firi, divină și umană: la evangheliștii sinoptici evidențierea firii umane, în mod direct prin cele două genealogii, de la Matei și de la Luca, iar la Sf. Evanghelist Ioan, evidențierea firii divine, o dovadă fiind și faptul că el definește minunile Mântuitorului drept „semne", atrăgând atenția asupra semnificației lor, care depășește cadrele istoriei, confirmând venirea tainică, anticipativă, a Împărăției cerurilor prin Persoana Fiului lui Dumnezeu întrupat.

Mărturiile directe sau comune ale Apostolilor sunt elocvente în ceea ce privește identificarea Mântuitorului Iisus Hristos cu Mesia, *Fiul lui Dumnezeu*, vestit de către proroci. Cea dintâi mărturie este a Apostolului Natanael: „Tu ești Fiul lui Dumnezeu, Tu ești Regele lui Israel" (*Ioan* 1, 49), făcută în chiar momentul chemării la apostolie. Mărturia comună a Sfinților Apostoli a fost dată atunci când, prin minunea potolirii furtunii pe Marea Galileei, Hristos i-a încredințat că are puterea dumnezeiască, de care ascultă întreaga creație: „Cu adevărat Tu ești Fiul lui Dumnezeu" (*Matei* 14, 33). Cea mai cunoscută este mărturia

[129] Pr. Șt. Buchiu, *Dogmă și teologie*, vol. II, pp. 14-15.

Sf. Apostol Petru, făcută în numele tuturor Ucenicilor, el fiind cel mai vârstnic dintre ei: „Tu eşti Hristosul, Fiul lui Dumnezeu Celui viu" (*Matei* 16, 16; *Marcu* 8, 29; *Luca* 9, 20; *Ioan* 6, 69). Vom menţiona şi mărturia Martei, sora lui Lazăr, înainte de învierea acestuia: „Da, Doamne. Eu am crezut că Tu eşti Hristosul, Fiul lui Dumnezeu, Care a venit în lume" (*Ioan* 11, 27). Semnificaţia acestei mărturii poate fi aceea că, la sfârşitul propovăduirii Evangheliei, mulţi dintre cei care Îl urmaseră, nu doar cei 12 Apostoli, ci şi cei 70, care făcuseră minuni în numele Lui, precum şi femeile mironosiţe, care fuseseră martore ale multor minuni făcute de Iisus Hristos, ajunseseră să se încredinţeze tainic de *dumnezeirea Lui*. Nu în ultimul rând, vom menţiona chiar afirmaţiile făcute de diavoli, care asistau neputincioşi la vestirea Evangheliei şi la săvârşirea minunilor de către Iisus: „Iar duhurile necurate, când Îl vedeau, căzdeau înaintea Lui şi strigau, zicând: Tu eşti Fiul lui Dumnezeu" (*Marcu* 3, 11). Acest fapt este confirmat de acelaşi evanghelist în episodul vindecării în sinagogă a omului cu duh necurat: „Ce ai cu noi, Iisuse Nazarinene? Ai venit ca să ne pierzi? Te ştim cine eşti: Sfântul lui Dumnezeu" (*Marcu* 1, 24). Dar şi în episodul vindecării demonizatului din Gadara: „Ce ai cu mine, Iisuse, Fiule a lui Dumnezeu Celui Preaînalt? Te jur să nu mă chinuieşti" (*Marcu* 5, 7). Această recunoaştere a dumnezeirii lui Hristos atestă capacitatea lor de a crede în Dumnezeu, fără însă a-L mai putea iubi: „Şi demonii cred şi se cutremură" (*Iacov* 2, 19).

Prin urmare, observăm că cei 12 ucenici L-au mărturisit deseori, prin puterea Duhului Sfânt, pe Hristos ca Fiul lui Dumnezeu.

> „Cu toate acestea El ar fi rămas pentru ei o realitate ascunsă şi neluminată dacă n-ar fi înviat din morţi, iar ucenicii Săi n-ar fi făcut experienţa Învierii şi dumnezeirii Lui. Numai cu ochii acestei credinţe, întemeiate pe comuniunea cu El după Înviere, ucenicii au putut înţelege pe Hristos în toată plinătatea reală a Persoanei Lui [...]. Acest eveniment a devenit atât de capital în viaţa Apostolilor, încât aceştia L-au propovăduit cu preţul vieţii lor"[130].

[130] Pr. D. Popescu, *Iisus Hristos Pantocrator*, pp. 194-195.

Pe baza mărturiilor Apostolilor şi Evangheliştilor, Biserica a mărturisit întotdeauna *chipul istoric al lui Iisus Hristos*, exprimat şi definit de El Însuşi şi de Sfinţii Apostoli. În Sfintele Evanghelii, exprimarea şi definirea acestui chip este preluată de la Iisus de Apostoli, încât nu se poate distinge exprimarea lui de către Hristos, de exprimarea lui de către Apostoli. Ele redau unul şi acelaşi chip divino-uman al lui Hristos, adică Persoana Sa prezentată ca *Dumnezeu deplin* şi *Om deplin*. Părintele Stăniloae afirmă în acest sens:

> „Chipul lui Hristos redat de Apostoli în Evanghelii este identic cu chipul Lui redat de El Însuşi, dar nu în sensul că ei trăiau tot ce trăia Iisus Hristos în ce priveşte conţinutul Persoanei Sale, însă l-au redat în mod deplin pe acesta în scrisul lor. Chiar în faptul că îşi dădeau seama de neputinţa lor de a-L cuprinde în întregime, trăiau dumnezeirea Lui [...]. Şi noi rămânem fideli Evangheliei întrucât rămânem fideli mărturiei lor despre dumnezeirea necuprinsă, dar simţită"[131].

Persoana divino-umană a lui Hristos Îşi dezvăluie, aşadar, toate dimensiunile Ei abia după Învierea Sa din morţi; chiar dacă L-ar fi socotit pe Hristos neîntrerupt şi neclintit ca Dumnezeu întrupat, dacă n-ar fi înviat, dacă n-ar fi avut ucenicii experienţa Învierii Lui şi a întâlnirii cu Hristos cel înviat, dumnezeirea Lui, ca şi scopul venirii Lui în lume ar fi rămas pentru ei o realitate în mare parte închisă şi ascunsă. Doar experienţa Învierii lui Hristos a dat posibilitatea ucenicilor să recunoască Persoana istorică a lui Iisus Hristos ca Dumnezeu şi om şi să o descrie ca atare. „Creştinismul răsăritean îl vede pe Hristos aşa cum este acum, înviat. Creştinismul apusean, neavând o legătură cu Hristos cel de acum, înviat, se referă la Hristos cel de atunci, istoric"[132], afirmă Părintele Dumitru Stăniloae.

[131] Pr. Dumitru Stăniloae, *Chipul evanghelic al lui Iisus Hristos*, Ed. Centrului Mitropolitan Sibiu, Sibiu, 1991, p. 12.

[132] Sorin Dumitrescu, *Şapte dimineţi cu Părintele Stăniloae*, Ed. Anastasia, Bucureşti, 1992, p. 79.

Iisus Hristos, Domnul cel înviat, este Iisus cu trupul transfigurat, duhovnicesc, plin de energiile divine necreate ale Duhului Sfânt, trup care a primit moartea și s-a îmbrăcat în nestricăciune. Dumnezeirea lui Hristos devine acum o realitate vizibilă în trupul înviat al lui Hristos, „Domnul meu și Dumnezeul meu!" (*Ioan* 20, 28), întrucât procesul de îndumnezeire a firii omenești, care a început la Întrupare, atinge punctul culminant prin Înviere și prin Înălțarea de-a dreapta Tatălui.

Chipul evanghelic al Mântuitorului relevă și

> „originalitatea lui Iisus, care constă în a trăi viața și a suporta moartea în mod unitar și desăvârșit pentru Dumnezeu și pentru oameni. Dar în această dublă direcție se arată și unitatea dintre viața Lui dinainte de moarte și Înviere și eficiența Lui după Înviere. Toată existența lui Iisus dinainte de moarte, în moarte și după Înviere, stă sub semnul acestei comunicări a iubirii depline a lui Dumnezeu către noi, dar și a iubirii noastre către Dumnezeu, pentru ca sub ploaia iubirii Sale ca Dumnezeu arătată către noi și sub puterea iubirii Sale ca om către Dumnezeu să încolțească și să se dezvolte și în noi iubirea către Dumnezeu, ca semn al stării de mântuire începute în noi prin iubirea lui Dumnezeu"[133].

Părintele Stăniloae consideră că diferența fundamentală între hristologia ortodoxă și hristologiile apusene constă în raportarea la Persoana Mântuitorului Hristos:

> „Și, în general, prin toate Tainele, noi ne unim tot mai mult cu Hristos, Care este Hristos cel înviat. Nu ca Occidentul, care accentuează pe Hristos cel istoric, ci noi ne uităm la Hristos cel înviat [...]. Noi trebuie să avem mereu conștiința aceasta că nu ne împărtășim cu Iisus cel istoric, pentru că Acesta este un Iisus supus încă morții; ori noi ne împărtășim cu Iisus Care a biruit moartea, Care Și-a spiritualizat trupul, Care are un trup dincolo de materia aceasta coruptibilă, care este trupul pe care sperăm să-l avem și noi în viața viitoare"[134].

[133] Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, p. 27.
[134] S. Dumitrescu, *Șapte dimineți cu Părintele Stăniloae*, p. 209.

1.3.2. *Persoana divino-umană a Mântuitorului Hristos reflectată și mărturisită de Sfânta Tradiție prin dogmele, cultul și spiritualitatea Bisericii*

„Hristologia Sfinților Părinți a fost singura care a menținut chipul evanghelic integral al lui Hristos"[135], afirmă Părintele Stăniloae, spre deosebire de opiniile hristologice ale ereticilor, care au tins să falsifice acest chip, modificându-l unilateral, fie prin separarea firilor, divină și umană, din Hristos, fie prin confundarea lor. Sfinții Părinți au afirmat și apărat, întemeiați pe cuvintele revelate ale Sfintei Scripturi și pe mărturia Sfinților Apostoli, dumnezeirea și omenitatea lui Iisus Hristos și au definit taina Persoanei divino-umane a Lui, ca și unirea ipostatică a celor două firi în Persoana Sa dumnezeiască, aceasta constituind cheia înțelegerii întregii hristologii patristice. În lupta cu ereziile hristologice, care răstălmăceau grav taina Persoanei lui Hristos, fie negând divinitatea, fie desfigurând umanitatea, fie neînțelegând până la capăt unirea ipostatică a firilor, sinoadele ecumenice au căutat să prindă în formulări concise, fără echivoc, chipul evanghelic integral al Fiului lui Dumnezeu, Cel întrupat și înviat, apărând divinitatea și omenitatea Sa, consubstanțialitatea Lui cu Tatăl, după dumnezeire, și cu noi după omenitate. În acest sens, chipul evanghelic al lui Hristos se arată în Sfânta Tradiție ca fiind *chipul dogmatic* sau *bisericesc* al Lui, adică numai cel definit, propovăduit și trăit de întreaga Biserică. Acest chip este mărturisit cu fidelitate de către cele dintâi formulări dogmatice legate de botezul catehumenilor și de respingerea ereziilor, care afirmau existența reală a celor două firi în Persoana Mântuitorului Hristos.

1.3.2.1. Persoana Mântuitorului Iisus Hristos mărturisită în dogmele Bisericii

Contribuția decisivă în formularea dogmei hristologice aparține celor șapte Sinoade Ecumenice, care au folosit în hotărârile dogmatice

[135] Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, p. 28.

contribuțiile celor mai reprezentativi Părinți ai Bisericii. Astfel, *Primul Sinod Ecumenic* (Niceea, 325) a elaborat mărturisirea sa de credință, completată la *Sinodul II Ecumenic* (Constantinopol, 381), considerat primul „Simbol ecumenic", care cuprinde în partea sa cea mai extinsă (art. 2-7) *dogma hristologică*, în care se afirmă dumnezeirea, egalitatea și deoființimea Fiului cu Tatăl, ca și Întruparea Lui pentru mântuirea noastră și îndumnezeirea firii omenești prin unirea cu firea dumnezeiască în ipostasul Logosului divin.

> „Crezul niceean reprezintă, de fapt, actul «oficial» de naștere a limbajului dogmatic al Bisericii. Pentru prima dată într-un text normativ al Bisericii erau folosite cuvinte noi, care nu se regăsesc în Scripturi, pentru a explica credința creștină. Nu era vorba despre o trădare, deși așa a fost văzută de mulți la acel timp, ci de o remarcabilă înțelepciune sinodală de a folosi termeni sau expresii noi pentru a păstra și transmite mai departe cu fidelitate «sensul vechi» al mesajului creștin, atunci când acesta din urmă era în pericol de a fi răstălmăcit. Această explicitare a conținutului original al Revelației Biserica o realizează în Sinoade la nivelul cel mai profund, adică ontologic, al dogmelor trinitară și hristologică"[136].

În calitate de rezumat concentrat al dogmelor Bisericii, Crezul constituie sinteza fericită a celor două moduri de păstrare fidelă și de transmitere integrală a Revelației divine supranaturale, punctul de intersectare și de convergență totală și permanentă a Sfintei Scripturi și a Sfintei Tradiții, asigurat de Biserică, cea care este chemată să fructifice prin teologia și prin misiunea ei conținutul doctrinar și dimensiunea duhovnicească a Crezului ortodox[137]. Aici întâlnim pentru prima dată chipul dogmatic sau bisericesc al Mântuitorului Iisus Hristos definit sinodal de către Biserică, ca urmare a provocărilor ereziilor din primele

[136] *Hotărârile dogmatice ale celor șapte Sinoade Ecumenice*, Pr. Sorin ȘELARU (coord.), Ed. Basilica, București, ²2018, p. 12.

[137] Pr. Ștefan BUCHIU, „Crezul în teologia și viața Bisericii", în: *Anuarul Facultății de Teologie Ortodoxă „Justinian Patriarhul"*, X (2010), p. 46.

veacuri, culminând cu erezia ariană. Importanța unică a acestui Simbol de credință, la care vor face referire toți Părinții Bisericii de la următoarele Sinoade Ecumenice, constă în faptul că el conține

> „punctele planului de mântuire și de îndumnezeire a noastră, cuprinse și realizate în Revelația dumnezeiască supranaturală, care a culminat în Hristos, și păstrate, propovăduite, aplicate și explicate sau definite de Biserică și de aceea ele reprezintă adevăruri de credință necesare pentru mântuire"[138].

Exercițiul sinodalității întregii Bisericii, exprimat pentru prima dată la Niceea, 325, trebuie înțeles din punct de vedere dogmatic drept un exercițiu crucial al precizării exacte printr-o formulare care să excludă orice interpretare greșită a dogmei trinitare și a celei hristologice. Părinții sinodali susțineau că

> „dacă Hristos nu este Dumnezeu adevărat, nici credința în El nu este mântuitoare, pentru că omul nu se poate îndumnezei și trăi veșnic, decât în comuniune cu Dumnezeu – Izvorul vieții veșnice. Iar dacă Biserica nu mărturisește dreapta credință, ea nu poate fi *una, sfântă, sobornicească și apostolească* (subl. n.), deoarece unitatea Bisericii se bazează pe ortodoxia credinței. Din aceste motive, Părinții sinodali respingeau erezia sau inovația ca raționalizare și amputare a misterului sau a tainei Întrupării lui Hristos, Unul din Sfânta Treime. În acest sens, este semnificativă declarația Sfinților Părinți de la Sinodul al IV-lea Ecumenic (Calcedon, 451) despre *Crezul niceo-constantinopolitan*: «Domnul și Mântuitorul nostru Iisus Hristos, întărind pe ucenicii Săi în cunoașterea credinței, a spus: „pacea Mea v-o dau vouă, pacea Mea o las vouă", pentru ca nimeni să nu se separe de aproapele său în dogmele credinței, ci la fel să se arate cu toții în propovăduirea adevărului [...]. Așadar, era de ajuns pentru desăvârșita cunoaștere și întărirea bunei credințe acest înțelept și mântuitor Crez al harului dumnezeiesc, întrucât învață desăvârșit despre Tatăl și Fiul

[138] Pr. D. STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, p. 52.

și Sfântul Duh și înfățișează Întruparea Domnului celor ce o primesc cu credință» (Hotărârea dogmatică a Sinodului IV ecumenic)"[139].

Din faptul că dogma hristologică ocupă partea centrală a Simbolului niceo-constantinopolitan, dar și din faptul că dumnezeirea Fiului era contestată de ereticii arieni, se poate vorbi de un *hristocentrism* al acestui Simbol de credință. De asemenea, taina Sfintei Treimi se descoperă prin Fiul și Cuvântul Tatălui, El fiind Revelatorul Treimii și, în același timp, „Unul din Treime". Astfel,

„Crezul ortodox ne arată că taina Cuvântului (Logosului) întrupat este intim legată de taina Preasfintei Treimi. Dumnezeu-Fiul, *strălucirea slavei și chipul ipostasului Tatălui* (cf. *Evrei* 1, 3), S-a întrupat pentru a face cunoscută lumii taina Preasfintei Treimi, *marea taină a dreptei credințe* (cf. *1 Tim* 3, 16). Iisus Hristos, Dumnezeu-Fiul, Care S-a făcut Om, nu este o Persoană divină singulară, ci o Persoană divino-umană în relație cu alte două Persoane divine: în relație cu Dumnezeu-Tatăl și cu Dumnezeu-Duhul Sfânt. Tatăl și Sfântul Duh confirmă însăși identitatea lui Iisus Hristos ca fiind Unul-Născut, Fiul veșnic al Tatălui, asupra Căruia Se odihnește Sfântul Duh (cf. *Matei* 3, 16-17, *Ioan* 1, 29-34). Tatăl și Sfântul Duh sunt uniți cu Fiul, cooperând permanent cu El, chiar și în taina Întrupării Fiului, deși numai Fiul S-a făcut Om (cf. *Luca* 1, 35)"[140].

Prin urmare, specificul acestui Crez, care va fi însușit de toate celelalte sinoade ecumenice, constă într-o relaționare permanentă și profundă între dogma hristologică și dogma trinitară, ele ocupând, deodată, același loc central în credința ortodoxă.

În scopul argumentării dumnezeirii Mântuitorului Iisus Hristos, Părinții sinodali au precizat relația veșnică a Fiului cu Tatăl, din Care El

[139] Pf Daniel, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, „Crezul ortodox – normativ al credinței și unității Bisericii", în: *Anuarul Facultății de Teologie Ortodoxă „Justinian Patriarhul"*, X (2010), pp. 41-42.

[140] Pf Daniel, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, „Crezul ortodox – normativ al credinței și unității Bisericii", p. 42.

este „născut, iar nu făcut", coeternitatea cu Tatăl a Fiului demonstrând implicit consubstanțialitatea cu El. Termenul „homousios" reprezintă, în mod cert, cheia înțelegerii relației de interioritate dintre Fiul și Tatăl, chiar dacă el nu este de origine biblică. Devine evident din acest moment faptul că adevărurile divine revelate pot fi exprimate fără dificultate și prin intermediul conceptelor filosofice grecești, fiind depășite limitele culturii iudaice. Universalitatea credinței creștine se confirmă și în focul polemicilor trinitare și hristologice, toate culturile lumii dovedind capacitatea de a recepta mesajul Evangheliei și de a-l transmite prin limbajul și specificul propriu. Singura condiție era aceea de a păstra cu fidelitate, în integralitatea lui, adevărul de credință cuprins în Revelație[141].

Efortul doctrinar-teologic al Părinților de la primele două sinoade ecumenice a vizat păstrarea unui raport echilibrat între cele două firi ale Fiului lui Dumnezeu întrupat, fiindcă exista riscul de a supralicita dumnezeirea lui Hristos împotriva lui Arie, așa cum va face Eutihie împotriva lui Nestorie în secolul următor, acordând mai puțină importanță umanității Sale. Fideli însă textelor revelației divine, ei au descris punctual toate marile momente mântuitoare, dintre Întrupare și Înălțarea la cer, propunându-și să dea o replică nu doar arianismului, ci și ereziilor anterioare, ca de pildă docheții sau gnosticii, care negau realitatea și mai ales consecințele Întrupării. Pericolul ereziilor pseudospiritualiste, care desconsiderau valoarea soteriologică a Întrupării, care astăzi se face din nou vizibil prin tendințele pietiste sau fundamentaliste din sânul creștinismului, a fost corect sesizat de Sfinții Părinți, care, în mod special în Răsărit, au știut să valorizeze la maximum taina Întrupării[142].

Fără să diminueze în vreun fel valoarea Jertfei de pe Golgota, Părinții răsăriteni, începând cu Sf. Atanasie cel Mare, cel care a introdus termenul „homousios" în limbajul teologic-dogmatic, unii teologi ortodocși consideră Întruparea

[141] Pr. Ștefan Buchiu, „Hristocentrismul Crezului ortodox și semnificația sa pentru teologia dogmatică de astăzi", în: *Anuarul Facultății de Teologie Ortodoxă „Justinian Patriarhul"*, X (2010), p. 14.

[142] Pr. Șt. Buchiu, „Hristocentrismul Crezului ortodox...", p. 16.

„evenimentul prin excelență din istoria mântuirii, care a modificat radical istoria, deoarece, prin Întruparea Cuvântului, raporturile dintre Dumnezeu și om au fost total transformate. Creștinismul are o concepție lineară despre timp și nu una ciclică: timpul are un început în actul creației și va avea un sfârșit, reprezentat de Judecata finală; iar această linie este marcată în punctul ei central prin Întrupare"[143].

O precizare care se impune cu referire la conținutul doctrinar al Simbolului niceo-constantinopolitan: în această formulare a dogmei hristologice, datorată primelor două sinoade ecumenice, este cuprinsă sau inclusă dogma antropologică, deoarece, în viziunea Părinților răsăriteni, taina omului decurge din taina lui Hristos, Dumnezeul-Om. Cu alte cuvinte, parcursul devenirii ontologice a omului, creat după chipul lui Dumnezeu, sau mai concret, după chipul Fiului și Cuvântului veșnic al Tatălui, este inserat în parcursul îndumnezeirii progresive a firii umane enipostaziate în Persoana Fiului întrupat. Iată de ce Sfinții Părinții n-au simțit nevoia unei dogmatizări ulterioare a învățăturii de credință despre om, mai ales dacă avem în vedere că la Sinodul al IV-lea Ecumenic de la Calcedon va fi amplificată dogma hristologică, prin detalierea consecințelor unirii ipostatice, iar la Sinodul al VI-lea Ecumenic va fi îmbogățită aceeași dogmă cu precizări asupra celor două voințe și două lucrări, corespunzătoare celor două firi, în Persoana Mântuitorului Hristos.

Ca o concluzie la modul în care trebuie înțeles hristocentrismul Crezului ortodox, subliniem faptul că celelalte dogme formulate succint, dogma eclesiologică, cea baptismală și cea eshatologică, pot și trebuie să fie raportate la Persoana Mântuitorului Hristos atât în calitatea Sa de Întemeietor, prin Duhul Sfânt, al Bisericii și al Sfântului Botez, iar odată cu acesta, al tuturor Tainelor, cât mai ales în calitate de Conducător sau Împărat nevăzut al Bisericii, de Săvârșitor tainic al Sfintelor Taine și de Judecător al întregii umanități. Revine teologiei ortodoxe

[143] Vladimir Lossky, Arhim. Pierre L'Huillier, „La foi orthodoxe, Commentaire du Symbole de la Liturgie", în: *Contacts*, XIV (1962), 2-3, p. 10.

contemporane sarcina de a evidenția permanent *prezența dinamică* a lui Hristos Domnul în interiorul Bisericii și în lucrarea Sfintelor Taine, subliniind eficiența acestei prezențe, deopotrivă *proniatoare*, *mântuitoare* și *sfințitoare*, care întemeiază, consolidează și hrănește spiritual relația personală a credincioșilor cu Hristos și întreolaltă. Opera de mântuire a Fiului lui Dumnezeu întrupat nu poate fi detașată niciodată de Persoana Sa, așa cum nici Biserica sau Sfintele Taine, prin care El Însuși continuă să fie prezent și lucrător în sânul umanității răscumpărate, nu pot fi concepute vreun moment autonome, ca deținând harul divin în separare de Hristos și Duhul Sfânt. Pe de altă parte, tendința unor teologi ortodocși de a raporta unilateral Biserica și Sfintele Taine doar la Persoana Duhului Sfânt implică suficiente riscuri dogmatice și spirituale pentru a fi luată în considerare. Diminuarea sau ignorarea hristocentrismului este de natură să descentreze sistemul doctrinar și, în egală măsură, viața duhovnicească a credincioșilor[144].

Persoana divino-umană a Mântuitorului Iisus Hristos este definită dogmatic la Sinodul al III-lea Ecumenic (Efes, 431), ca răspuns la apariția ereziei nestoriene, care, insistând prea mult pe realitatea și deplinătatea naturii omenești a Fiului lui Dumnezeu întrupat, înțeleasă ca autonomă față de natura divină, rupea unitatea Persoanei Sale. Aceasta l-a condus pe Nestorie către separarea periculoasă a lui Hristos în doi subiecți (dioprosopism), uniți doar printr-o legătură sau relație morală, punând astfel sub semnul întrebării comunicarea reală dintre cele două firi. Logica hristologică eronată a lui Nestorie l-a determinat pe acesta să afirme că „cel care a suferit pentru noi a fost omul, vasul ce a cuprins pe Dumnezeu, însă nu Dumnezeu Însuși, Care este nepătimitor. Tot de aceea, Fecioara Maria nu a născut dumnezeirea, ci pe om, care, datorită unirii cu Logosul, poate fi numit «Fiu al lui Dumnezeu»"[145].

Sf. Chiril al Alexandriei respinge în mod argumentat această erezie, susținând faptul că Dumnezeu-Cuvântul S-a făcut trup cu adevărat (cf. *Ioan* 1, 14),

[144] Pr. Șt. Buchiu, „Hristocentrismul Crezului ortodox...", pp. 20-21.

[145] *Hotărârile dogmatice ale celor șapte Sinoade Ecumenice*, p. 136.

„El rămânând unicul subiect al experiențelor divine și umane ale lui Hristos. Natura umană a fost apropriată (asumată) de Logos, făcând-o astfel natura Sa proprie. Unirea aceasta, numită de Sfântul Chiril *ipostatică* sau *după ipostas*, permitea dezvoltarea unei teologii a comuniunii și comunicării dintre dumnezeire și omenitate, orientate soteriologic către posibilitatea reală de îndumnezeire a omului"[146].

În disputa sa cu ereticul Nestorie, care a dus la convocarea Sinodului de la Efes, 431, Sfântul Chiril s-a sprijinit pe contribuția hristologică a Sf. Atanasie cel Mare și pe cea a Sf. Grigorie Teologul. „Insistența lui s-a manifestat cu precădere asupra unității și unicității subiectului Fiului lui Dumnezeu înomenit. Pentru el, Mântuitorul Iisus Hristos nu era un om, ci Dumnezeu Însuși făcut om pentru noi, fără să înceteze niciun moment a fi Dumnezeu"[147].

Respingând orice dualitate de subiecți nestoriană, în sensul de a pune deoparte pe Dumnezeu-Logosul și de altă parte pe Hristos cel istoric, Sfântul Chiril ajunge să dezvolte o hristologie a chenozei Fiului lui Dumnezeu, Care, din dragoste pentru noi, oamenii, trăiește o realitate istorică smerită, coborând din ceruri pentru a lua chip de rob, identificându-Se cu noi în omenitatea noastră, afară de păcat. Făcând a Sa omenitatea, Cuvântul lui Dumnezeu Însuși, Cel care este viață și dătător de viață, Cel veșnic și imuabil, S-a născut în timp, a suferit în trup, a fost răstignit în trup și a gustat moartea în trup (*Anatematisma* 12). În linia Sf. Grigorie Teologul, *Unul* și *Același* Fiu, Domn, Hristos este pentru Sfântul Chiril atât subiectul slavei, cât și al crucii (cf. *1 Corinteni* 2, 8)[148].

Echilibrul gândirii teologice a marelui Părinte alexandrin provenea din faptul că el a fost un bun exeget al Sfintei Scripturi, cât și din ancorarea teologiei sale în cultul Bisericii. De aceea, atunci când precizează modul închinării pe care Biserica i-o aduce Mântuitorului Hristos, el nu o raportează la cele două firi, ci la Persoana unică a lui Dumnezeu-Cuvântul, Căruia îi adresăm o singură închinare sau adorare. Pe această

[146] *Hotărârile dogmatice ale celor șapte Sinoade Ecumenice*, pp. 138-139.
[147] *Hotărârile dogmatice ale celor șapte Sinoade Ecumenice*, p. 142.
[148] *Hotărârile dogmatice ale celor șapte Sinoade Ecumenice*, p. 142.

cale, Sfântul Chiril stabilea deja urmările sau consecințele unirii ipostatice a celor două firi în Ipostasul unic al Fiului lui Dumnezeu întrupat, jertfit și înviat pentru noi oamenii.

O altă consecință a acestei uniri divino-umane este reprezentată de numirea Sfintei Fecioare Maria ca fiind în mod real Născătoare de Dumnezeu.

„În cultul creștin, Fecioara a fost recunoscută din cele mai vechi timpuri ca Maică a lui Dumnezeu sau Născătoare de Dumnezeu (Θεοτόκος). Însă, în cadrul disputelor teologice din secolul al V-lea atât Chiril, cât și Nestorie au realizat foarte bine că termenul de Theotokos este mult mai mult decât un «titlu onorific», fiind un cuvânt cheie pentru hristologie. Concentra în el o întreagă teologie a Întrupării, o definiție dogmatică cuprinsă într-un singur cuvânt [...]. Theotokos nu arată altceva decât identitatea divină a lui Iisus Hristos. Termenul nu este biblic, tot așa precum homoousios-ul niceean. Pentru Sfântul Chiril, numirea de «Născătoare de Dumnezeu» era o consecință firească a ceea ce s-a numit mai târziu în teologie comunicarea însușirilor sau a proprietăților (*communicatio idiomatum* / *ἀντίδοσις τῶν ἰδιωμάτων*) în unicul Ipostas al lui Iisus Hristos"[149].

În dezbaterile Sinodului Ecumenic s-au aprobat *Scrisorile dogmatice* ale Sf. Chiril al Alexandriei, ereticul Nestorie fiind caterisit. Reținem ideile principale din textul propus de Sfântul Chiril în cea de-a doua *Scrisoare dogmatică*, mai întâi precizarea privind unitatea persoanei și distincția firilor în Ipostasul Fiului lui Dumnezeu întrupat, iar apoi modul în care trebuie înțeleasă maternitatea Maicii Domnului: „nu pentru că firea Cuvântului sau dumnezeirea Sa și-ar fi luat cu adevărat începutul existenței din Sfânta Fecioară, ci pentru că s-a născut din ea Sfântul Trup însuflețit cu suflet rațional, cu care Cuvântul S-a unit după ipostas"[150]. Din citatul anterior reiese că:

[149] *Hotărârile dogmatice ale celor șapte Sinoade Ecumenice*, p. 144.
[150] *Hotărârile dogmatice ale celor șapte Sinoade Ecumenice*, p. 167.

„Avem deja în această epistolă enunțate cele două coordonate esențiale în hristologie: unitatea și distincția. După Sfântul Chiril, unirea se realizează după ipostas, ca unire reală între două firi deosebite. Astfel, însușirile omenității pot fi atribuite Logosului, fără ca prin aceasta să fie desființată specificitatea firilor"[151].

Contribuția hristologică a Sinodului de la Efes a fost completată de *Scrisoarea de împăcare a lui Chiril către Ioan al Antiohiei* (433), din care redăm următorul fragment:

„Îl mărturisim, așadar, pe Domnul nostru Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu, Unicul-Născut, Dumnezeu desăvârșit și om desăvârșit, din suflet rațional și trup, Care S-a născut mai înainte de veci din Tatăl, după dumnezeire, și Același în zilele din urmă pentru noi și pentru a noastră mântuire din Fecioara Maria, după omenitate; pe Același deoființă cu Tatăl după dumnezeire și deoființă cu noi după omenitate. Căci s-a împlinit unirea a două firi. De aceea mărturisim un Hristos, un Fiu, un Domn. Potrivit acestei înțelegeri a unirii care nu contopește, o mărturisim pe Sfânta Fecioară ca Născătoare de Dumnezeu, pentru că Dumnezeu-Cuvântul S-a întrupat și S-a făcut om și, din însuși momentul zămislirii, a unit cu Sine templul pe care l-a luat din ea"[152].

În concluzie, Sinodul al III-lea Ecumenic stabilește că Iisus Hristos este Dumnezeu desăvârșit și Om desăvârșit, firea Sa umană fiind constituită din trup și suflet rațional. Același deoființă cu Tatăl după dumnezeire și deoființă cu noi după omenitate, afară de păcat. Prin această formulare a dogmei hristologice se aduc noi precizări la integritatea firilor și la relația lui Hristos cu Sfânta Treime și cu oamenii.

Cea mai completă și mai nuanțată formulare a dogmei hristologice a fost stabilită la Sinodul al IV-lea Ecumenic (Calcedon, 451), dezvoltând

[151] *Hotărârile dogmatice ale celor șapte Sinoade Ecumenice*, p. 167.

[152] *Hotărârile dogmatice ale celor șapte Sinoade Ecumenice*, pp. 250-251. A se vedea și: Ips Irineu Popa, *Iisus Hristos este același, ieri și azi și în veac*, Ed. Mitropoliei Olteniei, Craiova, 2010, pp. 562-629.

cu deplină fidelitate cele stabilite la sinoadele anterioare. Are loc o respingere concomitentă a ereziei nestoriene, care separa cele două firi în Persoana Fiului lui Dumnezeu întrupat, și a ereziei eutihiene (monofizite), care unea până la confundare cele două firi. Astfel, sinodul a precizat modul unirii ipostatice a celor două firi prin utilizarea a patru termeni: *neamestecat* și *neschimbat* (*ἀσυγχύτως* și *ἀτρέπτως*), împotriva monofizitismului, *neîmpărțit* și *nedespărțit* (*ἀδιαιρέτως* și *ἀχωρίστως*), împotriva nestorianismului. S-a stabilit că deosebirea firilor nu este desființată (abolită) din cauza unirii, pentru că este o unire în distincție (fără amestecare, confundare sau contopire), ci se păstrează însușirea fiecărei firi, cele două concurgând într-o persoană (ipostas).

Forma negativă a celor patru adverbe prin care se definește unirea ipostatică a celor două firi indică, pe de o parte, modalitatea prin care definițiile dogmatice delimitează strict adevărul de neadevăr în materie de credință, precizând limitele sau bornele înțelegerii corecte, care nu pot fi depășite fără a aluneca în erezie. Pe de altă parte, ele atestă conținutul apofatic, suprarațional și supralogic al dogmei, care se cere crezut și experiat, adevărul revelat fiind formulat cu respectarea adâncimii indefinite a tainei Persoanei lui Hristos, în cazul hristologiei. Ceea ce se definește în mod negativ, raportul și relația dintre cele două firi în Fiul lui Dumnezeu întrupat, poate fi exprimat în mod pozitiv prin termenul „*întrepătrundere reciprocă*" sau „perihoreză" (*περιχώρησις*). De altfel, prin același termen se exprimă relația de interioritate între Persoanele treimice (perihoreza trinitară a persoanelor), așa cum în hristologie se exprimă tot o relație de interioritate (perihoreza firilor).

Pentru a elimina orice suspiciune a fost înlocuită formula propusă anterior „din două firi", care putea fi interpretată în sens monofizit, cu formula „în două firi" din *Tomul* lui Leon.

„Acest «în două firi» permite distincția clară între ceea ce fusese confundat adesea atât de alexandrini, cât și de sirieni: termenii de *physis* și *hypostasis*. În acest fel, Calcedonul nu inovează, ci se face următor marilor Părinți capadocieni, transpunând în hristologie ceea ce teologia capadociană operase în triadologie: distincția dintre

ousia și *hypostasis*. Dacă, însă, în Sfânta Treime unitatea era cugetată la nivelul esenței și trinitatea la cel al lui hypostasis, Calcedonul mărturisește dualitatea în planul lui *physis* și unitatea în planul lui *hypostasis*"[153].

Definiția hristologică a Sinodului de la Calcedon „rămâne cea mai importantă definiție dogmatică a vreunui Sinod Ecumenic, o remarcabilă sinteză a hristologiei ortodoxe"[154]. Ea are la bază *Formula de unire* din 433, *Scrisoarea a doua* a Sfântului Chiril, *Tomul* lui Leon, episcopul Romei, și *mărturisirile* lui Flavian și Vasile al Seleuciei de la Sinodul din 448, dar în egală măsură și *Simbolul niceo-constantinopolitan*. S-a dorit de către Părinții sinodali ca această definiție dogmatică să constituie și o *mărturisire de credință* sau *crez*, având conștiința că ea, odată receptată de către întreaga Biserică, să fie mărturisită de către toți și în toate Bisericile locale.

Contribuția Sf. Chiril al Alexandriei, atestată și de autoritatea sa incontestabilă în hristologie, se va exprima nu numai prin distincțiile clare stabilite de el, dar și în viziunea personalistă de care este imprimat textul definiției dogmatice, care pornește „dinspre unitatea lui Hristos către dualitatea naturilor, cele două planuri, dumnezeiesc și omenesc, fiind ținute în echilibru de inserarea termenului «Același», repetat de cinci ori [...], ceea ce arată grija de a sublinia identitatea absolută a Persoanei"[155].

Pentru a constitui un răspuns exhaustiv și definitiv ereziilor cu caracter hristologic, definiția de la Calcedon face referire și la alte erezii de până atunci, începând cu cele ce sunt considerate ca fiind erezii antitrinitare. Astfel,

[153] *Hotărârile dogmatice ale celor șapte Sinoade Ecumenice*, p. 300. În ambele cazuri se observă o asimetrie: cea treimică (Trei Persoane și o fire) și cea hristologică (O Persoană și două firi). Spunem că ambele dogme au o structură asimetrică, paradoxală sau antinomică, în timp ce ereticii propuneau, dintr-un exces de raționalism, structuri simetrice, care nu corespundeau însă adevărului revelat, care este suprarațional și supralogic.

[154] *Hotărârile dogmatice ale celor șapte Sinoade Ecumenice*, p. 296.

[155] *Hotărârile dogmatice ale celor șapte Sinoade Ecumenice*, p. 297.

„împotriva arianismului, Iisus Hristos este mărturisit ca Dumnezeu adevărat, iar împotriva apolinarismului, ca om adevărat, complet, având nu doar trup omenesc, ci și suflet. De aici, consubstanțialitatea dublă, cu Tatăl după dumnezeire și cu noi după omenitate, Hristos fiind întru toate asemenea nouă, cu excepția păcatului. Principiul acestei duble consubstanțialități este așezat pe Nașterea dublă a singurului Fiu, cea «dinainte de veacuri», adică din eternitate, din Tatăl, și cea din istorie, sub categoriile timpului, «în zilele cele mai de pe urmă», din Fecioara Maria, recunoscută astfel ca fiind Născătoare de Dumnezeu. Fiul Fecioarei este Unicul Fiu al lui Dumnezeu-Tatăl. Această naștere în timp nu are alt scop decât mântuirea noastră"[156].

Trebuie reținut faptul că Părinții de la Calcedon au continuat cu fidelitate modul de a dogmatiza al primelor trei Sinoade Ecumenice, adâncind adevărul de credință, făcând în mod continuu referire la Sfânta Scriptură și la Simbolul de credință. Tocmai de aceea, toate sinoadele ecumenice ulterioare se vor raporta fără încetare la Sinodul de la Calcedon, ca unul care a reușit să definească pentru totdeauna Persoana divino-umană a lui Iisus Hristos, devenind un model de a dogmatiza fără greșeală și cu deplină responsabilitate eclesială și pastorală. În același timp, el va oferi o cheie de înțelegere și pentru alte dogme ale Bisericii, demonstrând că

„viziunea calcedoniană paradoxală a lui Hristos depășește granițele hristologiei propriu-zise, purtându-și roadele în aproape toate domeniile teologiei dogmatice. Ajunge doar să ne gândim la soteriologia Sf. Maxim Mărturisitorul, care fundamentează comuniunea omului cu Dumnezeu pe unitatea și distincția calcedoniană sau la transpunerea categoriilor Calcedonului în triadologie de un sfânt precum Ioan Damanschin, pentru care perihoreza trinitară însemna conținere reciprocă, deodată indivizibilă (ἀδιαιρέτως) și necontopită (ἀσυγχύτως) a celor trei Ipostasuri divine egale și consubstanțiale"[157].

[156] *Hotărârile dogmatice ale celor șapte Sinoade Ecumenice*, p. 297.

[157] *Hotărârile dogmatice ale celor șapte Sinoade Ecumenice*, p. 304.

Din *Hotărârea de credință* adoptată de Sinodul al IV-lea Ecumenic vom reda în continuare *definiția dogmatică* propriu-zisă:

„Urmând, așadar, Sfinților Părinți, învățăm a mărturisi într-un glas pe Unul și Același Fiu, Domnul nostru Iisus Hristos, Același desăvârșit în dumnezeire și Același desăvârșit în omenitate, Același Dumnezeu adevărat și om adevărat, din suflet rațional și trup, deoființă cu Tatăl după dumnezeire și Același deoființă cu noi după omenitate, întru toate asemenea nouă afară de păcat; născut mai înainte de veci din Tatăl după dumnezeire, Același [născut] în vremurile din urmă pentru noi și pentru a noastră mântuire din Maria Fecioara, Născătoarea de Dumnezeu, după omenitate; pe Unul și Același Hristos, Fiu, Domn, Unicul-Născut, cunoscut în două firi, fără contopire, fără schimbare, fără divizare, fără separare, deosebirea dintre firi nefiind în niciun fel desființată din cauza unirii, ci mai degrabă păstrându-se specificul fiecărei firi și concurgând într-o singură Persoană și într-un singur Ipostas, nu împărțit sau divizat în două persoane, ci Unul și Același Fiu, Unicul-Născut, Dumnezeu-Cuvântul, Domnul Iisus Hristos, așa cum au învățat dintru început proorocii despre El, precum Însuși Iisus Hristos ne-a învățat și precum Simbolul Părinților ne-a transmis"[158].

Definiția de la Calcedon, componentă esențială a Sfintei Tradiții, este considerată de Părintele Stăniloae ca fiind epocală și providențială deoarece

„ea a salvat omenitatea în Dumnezeu, adică realitatea ei pentru veci în cea mai adâncă intimitate a lui Dumnezeu. Prin aceasta a evidențiat demnitatea ei și comuniunea noastră cu Dumnezeu Însuși prin omenitatea primită de El, adică mântuirea noastră, căci chiar Dumnezeu a devenit pentru veci persoană a firii omenești, persoană omenească între oameni [...]. Mai precis, Calcedonul a stabilit că natura omenească poate fi ipostaziată în persoana Cuvântului divin,

[158] *Hotărârile dogmatice ale celor șapte Sinoade Ecumenice*, pp. 317, 319.

că ea își află în El persoana și libertatea perfectă a firii omenești, deci că tot omul în apropiere de Dumnezeu se poate realiza cât mai deplin ca persoană și ca libertate [...]. Prin definiția de la Calcedon s-a dat expresia cea mai justă învățăturii evanghelice că, prin Hristos, Dumnezeu S-a făcut om și omul s-a făcut Dumnezeu, că s-a realizat apropierea maximă între om și Dumnezeu, că s-a înlăturat peretele cel din mijloc. Definiția aceasta a fost opera Duhului Sfânt"[159].

Ultima afirmație a Părintelui Stăniloae confirmă conștiința Sfinților Părinți că, în sinoade, Biserica dogmatizează și decide sub asistența Duhului Sfânt, așa cum s-a mărturisit de la Sinodul Apostolic (cf. *Faptele Apostolilor* 15, 28), fiindcă El este Duhul Adevărului, adică Duhul lui Hristos, pe Care Îl mărturisește în conștiința celor care cred și este, concomitent, Duhul comuniunii în Biserică, nu al dezbinării și al neadevărului.

Sinodul al V-lea Ecumenic (Constantinopol, 553) a continuat, din motive pastorale, să amplifice dogma hristologică, deoarece atât monofiziții, cât și nestorienii, căutau să-și justifice pozițiile eretice prin interpretarea în sens eronat a hotărârilor dogmatice de la Efes și de la Calcedon. Pentru ereticii din cele două categorii, ambele unilaterale și hiperraționaliste, așa cum s-a demonstrat, unirea ipostatică, care constituie piatra de încercare pentru dogma hristologică, era diferit înțeleasă; monofiziții explicau teologia Sf. Chiril al Alexandriei în sens eronat, iar nestorienii interpretau definiția dogmatică de la Calcedon în sensul dioprosopismului eretic.

Pentru depășirea polemicilor și păstrarea unității de credință a Bisericii, Părinții sinodali au condamnat *Cele trei capitole*, adică operele unor reprezentanți ai Școlii antiohiene (Teodor de Mopsuestia, Teodoret de Cyr și Ibas de Edesa), pe motiv că sunt de factură nestoriană, chiar dacă ultimii doi reveniseră la Ortodoxie. Dar contribuția hristologică principală a acestui sinod ecumenic au reprezentat-o *Anatematismele*

[159] Pr. Dumitru Stăniloae, „Definiția dogmatică de la Calcedon", în: *Ortodoxia*, III (1951), 2-3, pp. 437-439.

dogmatice, în număr de 14, „primite mai târziu de către Biserica Ortodoxă ca reprezentând adevărata hotărâre dogmatică a Sinodului și care prezintă o adevărată hristologie sistematică, sprijinită pe concepte clare, care a rămas până astăzi normativă în Biserică”[160].

Dacă prima anatematismă reia dogma și formularea trinitară capadociană, susținând deoființimea Celor Trei Persoane, Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt, „anatematismele de la 2 la 10 condamnă pe cei care interpretează în mod nestorian hristologia calcedoniană, dar și pe cei care susțin contopirea dumnezeirii și a omenității în Hristos, precizând dogma hristologică”[161]. Respingând direct erezia lui Nestorie, anatematisma a treia afirmă cu hotărâre unitatea Ipostasului sau a Persoanei Fiului lui Dumnezeu întrupat, susținând implicit că dualitatea firilor nu împarte sau desparte Persoana Mântuitorului:

> „Dacă cineva spune că unul este Dumnezeu[-Cuvântul] Care a săvârșit minuni, și altul Hristos Care a pătimit, sau spune că Dumnezeu-Cuvântul S-a unit cu Hristos născut din femeie, sau că este în El ca unul în altul și că Domnul nostru Iisus Hristos nu este Unul și Același, Cuvântul lui Dumnezeu, întrupat și înomenit, și că ale Aceluiași [sunt] și minunile și suferințele pe care le-a pătimit de bunăvoie în trup, unul ca acesta să fie anatema”[162].

O altă anatematismă dogmatică în sprijinul afirmării unicității Persoanei lui Hristos, care relaționează dogma hristologică cu cea trinitară în acest scop, este a cincea:

> „Dacă cineva înțelege unicul Ipostas al Domnului nostru Iisus Hristos ca și cum ar presupune mai multe ipostasuri și prin aceasta ar încerca să introducă în taina lui Hristos două ipostasuri sau două persoane și, după ce a introdus cele două persoane, ar spune că este vorba în cazul lui despre o singură persoană după slavă, demnitate

[160] *Hotărârile dogmatice ale celor șapte Sinoade Ecumenice*, p. 373.
[161] *Hotărârile dogmatice ale celor șapte Sinoade Ecumenice*, p. 387.
[162] *Hotărârile dogmatice ale celor șapte Sinoade Ecumenice*, p. 421.

> și închinare, după cum au scris Teodor și Nestorie în nebunia lor, și hulește spunând că sfântul sinod de la Calcedon a folosit această expresie: «Un singur Ipostas» cu același înțeles nelegiuit și nu mărturisește că Dumnezeu-Cuvântul S-a unit cu trupul după Ipostas și că datorită acestui lucru nu există decât un singur Ipostas sau o singură Persoană a Lui și că în acest fel și sfântul sinod de la Calcedon a mărturisit un singur Ipostas al Domnului nostru Iisus Hristos, unul ca acesta să fie anatema. Căci Sfânta Treime nu a primit adăugarea unei persoane sau ipostas chiar și după ce Unul din Sfânta Treime, Dumnezeu-Cuvântul, S-a întrupat”[163].

Cu alte cuvinte, Sfânta Treime nu se modifică prin Înălțarea Fiului de-a dreapta Tatălui după Înviere, căci Dumnezeul-Om este și rămâne pentru veșnicie un unic Ipostas sau o unică Persoană divino-umană.

O altă consecință a unirii ipostatice, calitatea de Născătoare de Dumnezeu a Sfintei Fecioare Maria, este menționată în anatematisma a șasea, ca un argument al unicității Ipostasului Fiului lui Dumnezeu după Întrupare sau înomenire, cu acest prilej făcându-se mențiune și despre cea de-a doua calitate a Maicii Domnului, adică pururea-fecioria ei. Pe această cale înțelegem că Sinodul al V-lea Ecumenic reconfirmă, împreună cele două dogme, care sunt atât de strâns unite, cea hristologică și cea teotokologică:

> „Dacă cineva spune că Sfânta, Slăvita și pururea-fecioară Maria este în mod impropriu sau [doar] relativ, și nu după adevăr, Născătoare de Dumnezeu, ca și cum ar fi născut un simplu om, iar nu în sensul că Dumnezeu-Cuvântul S-a întrupat și S-a născut din ea, ci, potrivit acelora (ereticilor nestorieni, n.n.), nașterea omului [din ea] este atribuită lui Dumnezeu-Cuvântul, ca și cum S-ar fi unit cu omul care s-a născut; și calomniază sfântul Sinod de la Calcedon, ca și cum Sinodul ar fi numit-o pe Fecioară Născătoare de Dumnezeu cu acel înțeles nelegiuit, închipuit de Teodor; sau dacă cineva o numește născătoare de om sau Născătoare de Hristos, ca și cum Hristos nu

[163] *Hotărârile dogmatice ale celor șapte Sinoade Ecumenice*, pp. 425, 427.

ar fi Dumnezeu, dar nu mărturisește că aceasta este în mod propriu și după adevăr Născătoare de Dumnezeu, pentru că Dumnezeu-Cuvântul, născut din Tatăl mai înainte de veci, S-a întrupat din ea «în zilele din urmă» și că sfântul Sinod de la Calcedon a mărturisit astfel cu bună-credincioșie că ea este Născătoare de Dumnezeu, unul ca acesta să fie anatema"[164].

Tot în scopul afirmării dumnezeirii Ipostasului Fiului, Care după Întrupare a pătimit în umanitatea Sa, sinodul introduce expresia „Unul din Treime a pătimit cu trupul", a călugărilor sciți, pentru a demonstra ereticilor nestorieni că omenitatea lui Hristos n-a suferit pătimirile și moartea în mod autonom, fără a fi subiectivată sau enipostaziată până la capăt, adică pentru totdeauna, de către Ipostasul Fiului și Cuvântului lui Dumnezeu (Anatematisma a X-a).

Părintele Stăniloae, analizând hristologia sinoadelor ecumenice, sesizează că accentul nu trebuie pus pe cele două firi, divină și umană, în detrimentul Persoanei unice a Fiului lui Dumnezeu întrupat, pentru că nici cunoașterea „nu cade asupra lor în mod direct, ci asupra persoanei prezentă în ele [...]. Unitatea persoanei este taina cea mai mare"[165]. În acest sens, el face referire la contribuția importantă a lui Leonțiu de Bizanț, teologul epocii justiniene, care a formulat doctrina enipostaziei, prin care

„Biserica a încercat să accentueze unitatea de la început a ipostasului cel Unul al lui Hristos și prezența Lui în cele două firi sau a celor două firi în El [...]. Prin ea se înlătura putința înțelegerii expresiei calcedoniene despre cele două firi ce concurg într-o persoană, în sensul că firile au o inițiativă în realizarea persoanei celei una. Conform doctrinei enipostaziei, însuși ipostasul Cuvântului dă existență firii Sale omenești din Fecioara Maria în El Însuși prin împreună-lucrarea Duhului Sfânt"[166].

[164] *Hotărârile dogmatice ale celor șapte Sinoade Ecumenice*, p. 427.
[165] Pr. Dumitru Stăniloae, „Hristologia Sinoadelor", în: *Ortodoxia*, XXVI (1974), 4, p. 575.
[166] Pr. D. Stăniloae, „Hristologia Sinoadelor", p. 575.

Sinodul al VI-lea Ecumenic (Constantinopol, 681) are, de asemenea, o contribuție la adâncirea dogmei hristologice, deoarece a stabilit învățătura Bisericii cu privire la cele două voințe și două lucrări, corespunzătoare celor două firi, divină și umană, ale Mântuitorului Iisus Hristos. „Întrunirea Sinodului al VI-lea Ecumenic se petrece în contextul în care erezia monotelită/monoenergistă, o versiune mascată a monofizitismului secolelor anterioare, tulbura pacea Bisericii atât în Răsărit, cât și în Apus"[167].

Raportarea la o perspectivă personalistă, cu depășirea celei substanțialiste, în care accentul era pus pe realitatea firilor, concepute oarecum autonom în viziunea ereticilor, a fost extrem de utilă acestui sinod ecumenic, care

„nu a făcut decât să aplice la voințele și la lucrările lui Hristos, învățătura despre ipostasul cel unul, văzut în cele două firi ale lui. Voințele și lucrările sunt și ele două, dar nu separate, căci prin ele se manifestă activ sau pătimitor același unic ipostas divino-uman al Lui. De aceea lucrările omenești erau străbătute de dumnezeirea ipostasului Său și cele dumnezeiești aveau un subiect care nu era numai Dumnezeu, ci și om. Dar voința și lucrarea Sa dumnezeiască rămâneau totuși neconfundate cu voința și lucrarea omenească, precum și viceversa. De fapt ele nu pot fi separate sau măcar distincte, ci numai cugetarea le poate aborda ca atare. În fiecare din ele e întipărită cealaltă"[168].

Profunzimea și apofatismul unirii ipostatice solicită nu o abordare strict rațională, ci una personalist-duhovnicească, care să aibă în vedere taina Ipostasului divin, Cel care subiectivează cele două firi, voințe și lucrări în mod unitar, fără să anuleze sau să diminueze libertatea sau dinamismul firilor, exprimat prin voința și lucrarea proprie de fiecare dintre firi.

[167] *Hotărârile dogmatice ale celor șapte Sinoade Ecumenice*, p. 478.
[168] Pr. D. Stăniloae, „Hristologia Sinoadelor", p. 577.

Definiția hristologică cu caracter anti-monotelit și anti-monoenergist elaborată de acest sinod indică faptul că firile divină și umană în Persoana lui Hristos nu sunt juxtapuse, nu rămân cumva paralele, ci, prin intermediul ipostasului unic și unificator, ele comunică desăvârșit prin voință și lucrare:

> „și propovăduim la fel, după învățătura Sfinților Părinți, două voiri sau voințe naturale în El și două lucrări naturale [unite] fără divizare, fără schimbare, fără împărțire, fără contopire. Iar cele două voințe naturale nu sunt contrare una alteia, așa cum au spus necredincioșii eretici – să nu fie! –, ci voința Sa umană urmând, și nu rezistând sau luptându-se, ci mai degrabă supunându-se voinței Sale dumnezeiești și atotputernice. Căci trebuia ca voința trupească să fie mișcată și supusă voinței divine, după [cuvântul] preaînțeleptul[ui] Atanasie. Căci, precum despre trupul Său se spune și este trupul lui Dumnezeu-Cuvântul, tot astfel și despre voința naturală a trupului Său se spune și este proprie lui Dumnezeu-Cuvântul, după cum El Însuși spune: «Pentru că M-am coborât din cer nu ca să fac voia Mea, ci voia Tatălui Care M-a trimis». Numește a Sa voia trupului Său pentru că și trupul a devenit al Său"[169].

Pe aceeași linie de gândire sunt unite fără confuzie și cele două lucrări, cea divină, harul dumnezeiesc îndumnezeind firea, voința și lucrarea umană în Fiul lui Dumnezeu întrupat. Cea mai potrivită analogie utilizată de Sfinții Părinți este unirea dintre foc și fier, primul element dăruind, iar cel de-al doilea primind, atât de mult că fierul devine incandescent. Tot astfel, firea umană, cu voința ei naturală și cu lucrarea ei naturală, primind nesfârșitul har divin sunt pe deplin îndumnezeite.

Așadar, modul unirii ipostatice a firilor este extins sau aplicat de Sinodul al VI-lea Ecumenic și celor două voințe și lucrări, respingându-se energia monotelito-monoenergistă care practic considera că voința și lucrarea umană sunt absorbite de voința și lucrarea divină.

[169] *Hotărârile dogmatice ale celor șapte Sinoade Ecumenice*, pp. 513, 515.

Observăm acest lucru, care este marcat și de dimensiunea soteriologică a dogmei hristologice din același text al definiției dogmatice:

> „Așadar, păzind întru totul «fără contopire» și «fără divizare», mărturisim totul în puține cuvinte: crezând că Unul din Sfânta Treime este chiar și după Întrupare Domnul nostru Iisus Hristos, adevăratul nostru Dumnezeu, afirmăm că cele două naturi ale Sale strălucesc în unicul Său Ipostas, în care a arătat, de-a lungul întregii Sale locuiri iconomice în lume atât minunile, cât și pătimirile, nu în închipuire, ci în adevăr, deosebirea dintre naturi fiind cunoscută în același unic Ipostas după faptul că fiecare natură voiește și lucrează cele proprii ale sale în comuniune cu cealaltă; în acord cu această învățătură, slăvim două voințe și două lucrări naturale, împreună-lucrătoare spre mântuirea neamului omenesc"[170].

O contribuție decisivă la formularea exactă și precisă a definiției hristologice de la acest sinod ecumenic i-a aparținut Sf. Maxim Mărturisitorul, care a explicat în ce constă prima consecință a unirii ipostatice, *comunicarea însușirilor*. El afirmă următoarele:

> „Nicio fire din cele cărora le era ipostas nu o activa în mod separat de cealaltă. Prin fiecare făcea evidentă pe cealaltă. Fiind cu adevărat și una și alta, ca Dumnezeu era cel ce mișca omenitatea, iar ca om cel ce descoperea dumnezeirea proprie. Pătimea dumnezeiește, ca să zic așa, căci suferea de bună voie, deoarece nu era om simplu, și săvârșea minuni omenește, căci le săvârșea prin trup, deoarece nu era Dumnezeu dezvăluit. Încât patimile sunt minunate și înnoite prin puterea dumnezeiască a naturii Celui ce pătimea, iar minunile pătimite, fiind îndeplinite prin puterea pătimitoare a trupului Celui ce le săvârșea"[171].

[170] *Hotărârile dogmatice ale celor șapte Sinoade Ecumenice*, pp. 517, 519. Existența lucrării (energiei) necreate și eterne a firii divine a Fiului lui Dumnezeu întrupat, dogmatizată la acest sinod ecumenic, va fi afirmată cu raportare directă la ființa lui Dumnezeu, din punct de vedere trinitar, în secolul al XIV-lea de Sf. Grigorie Palama în polemica sa cu Achindin și Gregoras, cei doi, sub influența teologiei scolastice, neadmițând că Dumnezeu are o lucrare veșnică și necreată, harul dumnezeiesc și îndumnezeitor, care nu-l dublează pe Dumnezeu, așa cum nu l-a dublat pe Fiul Său întrupat.

[171] Sf. Maxim Mărturisitorul, *Opuscula theologica*, în *PG* 91, col. 105 B.

Acest schimb minunat ce are loc prin unirea ipostatică între cele două firi, două voințe și două lucrări, ambele subiectivate de Logosul divin întrupat, Mântuitorul Iisus Hristos, este explicat astfel de Părintele Stăniloae:

> „Cu alte cuvinte, actele omenești primeau și o calitate dumnezeiască și actele dumnezeiești și o calitate omenească [...]. Observăm cât de mult accentuează Sfântul Maxim prezența aceluiași ipostas în cele două feluri de lucrări ale lui Hristos, sau unitatea lui Hristos manifestată în toate actele și în toate însușirile Lui. Deși acestea nu-și pierd nici caracterul dumnezeiesc, nici pe cel omenesc"[172].

Sfântul Maxim a apărat cu argumente biblice și ale Părinților anteriori lui integritatea firii umane a Mântuitorului atât voința, cât și lucrarea omenească nefiind pasive în Ipostasul Lui Unic, ci fiind deschise total voinței și lucrării divine a Ipostasului Fiului lui Dumnezeu întrupat, Care tocmai pentru aceasta a primit înomenirea, adică pentru restaurarea, înnoirea, mântuirea și îndumnezeirea firii omenești. Aceasta este *taina lui Adam cel Nou*, Hristos Domnul, de a recentra firea umană în Dumnezeu, în Fiul veșnic al Tatălui, pentru a nu mai fi posibilă o nouă cădere, o nouă despărțire de voința și lucrarea lui Dumnezeu. Dacă în El s-au reunit pentru veșnicie Dumnezeu și omul, făptura Sa, atunci înseamnă că iubirea Fiului leagă sau unește pentru totdeauna cele două firi, necreată și creată, împlinind voia Tatălui. În El, omul răspunde cu iubire chemării Tatălui, iubirii Fiului și apelului tainic al Duhului Sfânt, de a reintra în comuniunea Preasfintei Treimi, scopul pentru care a fost creat.

> „În Hristos s-a putut realiza astfel în unitatea unei unice Persoane, deci în mod deplin, o singură voire a celor două voințe, care sunt necesare pentru mântuirea omului. Un singur voitor voiește atât să mântuiască pe om, ca Dumnezeu, cât și să fie mântuit, ca om

[172] Pr. D. Stăniloae, „Hristologia Sinoadelor", pp. 577-578; a se vedea și studiul „Hristologia Sfântului Maxim Mărturisitorul", publicat în: Pr. Dumitru Stăniloae, *Studii de Teologie Dogmatică Ortodoxă*, Ed. Mitropoliei Olteniei, Ciadova, 1991, pp. 13-154.

> de Dumnezeu. El e Cel care, ca Dumnezeu mântuiește pe om, și ca om Cel ce se mântuiește de moarte, spre a extinde această mântuire la toți cei ce voiesc să fie mântuiți. El e centrul eficient al mântuirii tuturor, fiind și omul ce se mântuiește și Dumnezeu care mântuiește. El e puntea reală a lucrării mântuitoare între Dumnezeu și oameni. El e Dumnezeu din care pornește mântuirea peste umanitate prin pârga ei asumată și de aceea mântuită în El"[173].

Vom menționa și faptul că Fiul lui Dumnezeu întrupat are o voință umană naturală, nu o voință umană personală (gnomică), pentru că firea omenească în Iisus Hristos nu este conturată într-un ipostas uman propriu, ci este asumată și subzistă în ipostasul dumnezeiesc al lui Hristos, fiind subiectivată, activată și călăuzită de ipostasul divin. Voința omenească naturală în Hristos, care aparține firii omenești, se supune liber voinței dumnezeiești și tocmai de aceea ea poate fi sfințită și îndumnezeită pentru veșnicie[174].

Sinodul al VII-lea Ecumenic (Niceea, 787) continuă, în plan hristologic, tradiția ultimelor patru sinoade ecumenice și a învățăturii Sfinților Părinți. Respingând erezia iconoclastă, care se înscria pe linia monofizită, monotelită și monoenergistă, Părinții sinodali, folosind contribuțiile dogmatice ale Sf. Ioan Damaschin și ale patriarhului Gherman al Constantinopolului, au hotărât că reprezentarea feței lui Hristos în sfintele icoane este legitimă și necesară, întrucât Fiul lui Dumnezeu S-a făcut om, iar icoanele nu înfățișează firea dumnezeiască și nici pe cea omenească despărțită de cea dumnezeiască, ci ele înfățișează unica persoană a Logosului divin întrupat. De reținut este și faptul că, după Înălțarea Sa la cer, între modalitățile pe care Mântuitorul Hristos ni le oferă pentru a ne face conștienți de prezența Sa, se află și chipul sau fața Sa văzută, reprezentată în icoane și prin care rămâne prezent mereu între noi și prin care ne întâlnim cu El[175].

[173] Pr. Dumitru Stăniloae, „Hristologia Sfântului Maxim Mărturisitorul", în: *Ortodoxia*, XL (1988), 3, p. 72.

[174] Pr. Șt. Buchiu, *Dogmă și teologie*, vol. II, p. 18.

[175] Pr. Șt. Buchiu, *Dogmă și teologie*, vol. II, p. 18.

Prin definiția dogmatică a sinodului, care are un puternic temei hristologic, se face o echivalență între chipul evanghelic al lui Iisus Hristos și chipul Său iconografic, ambele păstrate de Biserică în aceeași cinstire și cu aceeași consecvență, ele confirmându-se reciproc.

„Logica argumentării Părinților sinodali împotriva celor care afirmau că zugrăvirea iconică nu este legitimă, pentru că nu poate reda deplin pe Fiul lui Dumnezeu Întrupat, este următoarea: după cum s-a considerat absurd să fie refuzată așternerea în scris a Evangheliei Mântuitorului Iisus Hristos pe motiv că divinul cuvintelor Sale nu poate fi exprimat, tot astfel nu se poate nega icoana lui Hristos pe baza argumentului că divinitatea Sa nu poate fi surprinsă prin imprimarea chipului istoric al Acestuia. De vreme ce este justificată redarea în scris a cuvintelor Celui care a fost Dumnezeu adevărat și om adevărat, tot la fel de legitimă este și zugrăvirea chipului Său în icoane. Icoana și cuvântul au un conținut identic: pe Mântuitorul Iisus Hristos"[176].

Părinții sinodali au adus în sprijinul dogmei cinstirii Sfintelor Icoane dogma Întrupării Fiului lui Dumnezeu, ca dovadă a realității și persistenței firii umane enipostaziate pentru eternitate:

„și, pe scurt, spunem că păzim neschimbate toate tradițiile bisericești scrise sau nescrise încredințate nouă, între care se află și întipărirea iconică prin zugrăvire, care este în acord cu istoria propovăduirii evanghelice, spre încredințarea faptului că înomenirea lui Dumnezeu-Cuvântul a fost adevărată, și nu închipuită, aducându-ne și nouă un folos asemănător. Căci cele care se indică unele pe altele, [icoana și cuvântul], fără îndoială au și înțelesuri reciproce"[177].

La începutul secolului al IX-lea, iconoclasmul a reapărut, împotriva lui luptând, prin contribuții dogmatice, Sf. Teodor Studitul, Biserica proclamând din nou ortodoxia cinstirii icoanelor la Sinodul din

[176] *Hotărârile dogmatice ale celor șapte Sinoade Ecumenice*, p. 548.
[177] *Hotărârile dogmatice ale celor șapte Sinoade Ecumenice*, p. 567.

843 de la Constantinopol. Analizând contribuția hristologică a Sfântului Teodor, Părintele Stăniloae discerne în erezia iconoclastă o știrbire a umanității lui Hristos și o înțelegere a lui Dumnezeu mai mult ca natură și mai puțin ca persoană:

„A nu admite că Fiul lui Dumnezeu S-a făcut om concret, individual, înseamnă a nu admite iubirea Lui față de oameni ca alte persoane, ci a socoti că există o iubire difuză între oameni, care se hrănește din Dumnezeu, dar nu o iubire între Fiul lui Dumnezeu ca om și fiecare om sau a fiecărui om față de Fiul lui Dumnezeu făcut om accesibil lor. Iubirea e un raport personal, nu o pornire a firii de a se ține la un loc în generalitatea ei. Aceasta înseamnă iarăși a pune firea mai presus de persoană. Ca multe din ereziile din secolele primare ale Bisericii, așa și iconomahia a reprezentat o încercare a filosofiei de a altera caracterul religios al Evangheliei și al Revelației creștine"[178].

Ceea ce nu înțelegeau ereticii iconoclaști și refuzau să admită era caracterul antinomic sau paradoxal al Persoanei lui Hristos, care provine din faptul că Unul și Același Ipostas al Fiului întrupat este Subiectul neîmpărțit al firi divine, care este necircumscrisă (nelimitată, infinită), și al firii umane, care este, în calitate de făptură, circumscrisă, limitată. Antinomia, care la nivelul lui Hristos este și apofatică, reprezintă

„coexistența și interpenetrarea vizibilului și a invizibilului, a creatului și a necreatului, sau mai bine-zis prezența invizibilului și a necreatului în vizibil și în creat, și deci și a necircumscrisului în circumscris. (Iconomahii) concepeau divinitatea rigid închisă în ea însăși, în «limitele» necircumscrierii și ale infinității, în incapacitatea iradierii ei, în finit și în circumscris, fără necesitatea de a-l desființa pe acesta. Ei nu aveau o înțelegere personalistă a lui Dumnezeu, înțelegerea unui Dumnezeu liber și lucrând potrivit iubirii, ci lunecau într-o înțelegere naturistă a unui Dumnezeu supus unor legi rigide,

[178] Pr. Dumitru Stăniloae, „Hristologie și iconologie în disputa din sec. VIII-IX", în: *Studii Teologice*, XXXI (1979), 1-4, p. 51.

de diferenţieri şi asimilări succesive ale tuturor, ale unui proces asemenea celor ale naturii"[179].

Dimpotrivă, apărătorii reprezentării iconografice a Mântuitorului Iisus Hristos, sesizau nu numai antinomia firilor unite în Persoana Lui, ci şi *taina chenozei* lui Dumnezeu-Cuvântul, o altă consecinţă a unirii ipostatice, care explică posibilitatea revelării prin faţa omenească a lui Hristos a infinitului personal al dumnezeirii. Pornind totdeauna de la ipostasul divino-uman al Fiului lui Dumnezeu întrupat,

„Sf. Teodor Studitul nu spune că firea nevăzută se vede, se circumscrie, ci *Cel* nevăzut şi *Cel* necircumscris se vede şi se circumscrie. El gândeşte totdeauna personalist. Persoana se face cunoscută prin lucrările Sale în mod liber, esenţa rămânând ascunsă în abisul infinităţii ei. Pe lângă aceea, el aplică în mod consecvent principiul comunicării însuşirilor, pentru că, cunoscând taina ipostasului activ şi unic al lui Hristos putea referi la El şi cele dumnezeieşti şi cele omeneşti. Căci orice lucrare din planul necreat şi creat se reduce la persoana sau la comuniunea personală divină. În baza aceleiaşi uniri ipostatice, el putea spune că Hristos, deşi e Dumnezeu şi ca atare (după firea Sa dumnezeiască) e nevăzut şi necircumscris, totuşi se vede şi se circumscrie, dat fiind că Acelaşi e izvorul ultim al lucrărilor prin care Se face văzut în plan creat şi în organizarea circumscrisă a trupului Său omenesc; şi dat fiind că firea omenească nu poate lua subzistenţă de sine şi în sine, ci pe fundamentul ipostasului Cuvântului, fapt care, în Hristos, înseamnă subzistarea acestei firi în mod deosebit de intim în acest ipostas"[180].

Biruinţa sfintelor icoane în faţa ereziilor a fost de fapt biruinţa chipului evanghelic al Mântuitorului Iisus Hristos, reflectat în egală măsură în cuvintele Sfintei Scripturi şi în culorile chipului Său din icoană, care confirmă în Biserică pentru totdeauna realitatea Întrupării, Jertfei şi

[179] Pr. D. Stăniloae, „Hristologie şi iconologie în disputa din sec. VIII-IX", p. 50.
[180] Pr. D. Stăniloae, „Hristologie şi iconologie în disputa din sec. VIII-IX", pp. 52-53.

Învierii Fiului lui Dumnezeu înomenit, dar şi realitatea sigură a îndumnezeirii firii Sale umane, chezăşie a mântuirii, transfigurării şi îndumnezeirii oamenilor uniţi cu El.

Teologia icoanei, eminamente hristologică şi pnevmatică, oferă temeiul unei *teologii ortodoxe personaliste*, care atestă prezenţa harică neîntreruptă a lui Hristos-Dumnezeu prin Duhul Sfânt în Biserică, în oameni şi în lume.

1.3.2.2. Persoana Mântuitorului Iisus Hristos mărturisită în cultul Bisericii

Hristocentrismul dogmelor Bisericii, inseparabil de triadocentrism, este continuat şi concretizat în cultul şi spiritualitatea Bisericii.

„Pentru Biserica Ortodoxă acţiunea mântuitoare a lui Hristos nu aparţine numai trecutului. El nu priveşte acum numai din cer cum cei ce cred în eficienţa operei Lui mântuitoare din cursul vieţii pământeşti îşi însuşesc prin credinţă rezultatul Jertfei Lui de pe cruce, ajutaţi sau nu de o comunitate eclesială [...]. De aceea, după învăţătura Bisericii Ortodoxe, păstrătoare a învăţăturii creştine originare, relaţia credincioşilor cu Hristos nu e numai una prin amintirea recunoscătoare şi emoţionantă, adică numai una de ordin psihologic, ci şi o relaţie reală, întrucât ea e susţinută nu numai de noi, ci şi de Hristos Însuşi. Această relaţie e trăită în toate Tainele Bisericii, în toate sărbătorile şi în tot cultul Bisericii Ortodoxe"[181].

Din acest motiv, conform afirmaţiei Părintelui Stăniloae, prin cultul Bisericii, creştinii parcurg un drum ascendent împreună cu Hristos, reiterând şi retrăind toate actele Lui mântuitoare: Întruparea, Jertfa, Învierea şi Înălţarea întru slavă de-a dreapta Tatălui, cu scopul de a-şi sfinţi fiinţa şi viaţa, în comuniune cu toţi membrii Bisericii, spre a câştiga eternitatea Împărăţiei Preasfintei Treimi. Afirmăm, deci, un *realism eclesial* şi

[181] Pr. Dumitru Stăniloae, „Drumul cu Hristos prin Tainele şi sărbătorile Bisericii Ortodoxe", în: *Ortodoxia*, XXVIII (1976), 2, p. 402.

sacramental al lucrării sfințitoare a Mântuitorului Hristos, în calitate de Arhiereu, Care aduce și Se aduce jertfă Tatălui, prin Duhul Sfânt.

„Biserica Ortodoxă crede că Hristos ne mântuiește întrucât, după ce S-a întrupat, a răbdat răstignire, a înviat și S-a înălțat, Se unește cu noi în cursul tuturor timpurilor, comunicând prin Duhul Sfânt umanității noastre și imprimându-i starea umanității Lui, născute fără păcat, jertfite, înviate, înălțate. Lucrarea Duhului Sfânt nu e o lucrare despărțită de cea a lui Hristos, ci prin Duhul Sfânt ni se face intim Însuși Hristos, căci unde e Duhul Sfânt e și Hristos și viceversa. Prin Duhul Sfânt se imprimă umanității noastre starea de sfințenie și puterea spre sfințire tot mai adânc întipărită în noi, dar această stare și putere de sfințire nu o putem avea decât prin umanitatea lui Hristos, sfințită prin Nașterea fără de păcat, prin ascultare și jertfă"[182].

De aici rezultă locul central pe care îl ocupă Sfânta Liturghie în cultul ortodox, *dimensiunea ei hristologică* evidentă fiind vizibilă în toate componentele ei liturgice, începând de la lecturile biblice, imnele hristologice, sfințirea darurilor și culminând cu primirea Sfintei Euharistii de cei care participă.

Mântuitorul Iisus Hristos, prezent și lucrător în mod tainic, este atât model de sfințire pentru credincioși, cât și sursă de putere, de har sfințitor și mântuitor, iar de aici rezultă importanța decisivă a promovării de către fiecare credincios, dar și de toți împreună, a relației duhovnicești cu El, în interiorul și în ambianța pnevmatică a Bisericii.

„Învățătura ortodoxă despre mântuire în Hristos include o pnevmatizare a ființei umane creștine asemenea umanității lui Hristos. Ea e dominată de un realism și de un actualism eficient al prezenței lui Hristos în noi, de simțirea unei comunicări intime între persoana omului și persoana lui Hristos în ambianța Bisericii. Căci Biserica e comunitatea tuturor celor ce se află în această comunicare

[182] Pr. D. Stăniloae, „Drumul cu Hristos prin Tainele și sărbătorile Bisericii Ortodoxe", p. 402.

personală cu Hristos, în simțirea prezenței și lucrării Lui, arătând aceleași semne vădite ale pnevmatizării lor prin Duhul lui Hristos. Eficiența lui Hristos constă în această pnevmatizare a ființei umane, care se arată și în sporirea comuniunii între toți cei ce se află sub lucrarea Duhului lui Hristos. Datorită acestui fapt, Duhul lui Hristos lucrează asupra fiecărui credincios prin toți membrii Bisericii, adică prin Biserică în general"[183].

În modul cel mai concret, unirea omului cu Hristos este inaugurată în Taina Botezului, act sfințitor prin care, tainic, Hristos ia chip în noi, înnoind chipul Său din noi și angajându-ne pe drumul ridicării de la chip la asemănare, adică pe drumul îndumnezeirii. Acum primește cel botezat de la Hristos, cu Care el moare și învie în chip spiritual, harul dumnezeiesc, care hrănește viața nouă sădită prin Duhul Sfânt în cel nou-botezat.

„În sensul acesta se poate spune că Hristos Se naște cu noi în noi, duce o viață de ascultare, Se jertfește, învie, Se înalță cu fiecare din noi, transmițându-ne fiecare din aceste stări ca putere care ne ajută să ne naștem, să ne jertfim, să înviem, să ne înălțăm aici într-o anticipare tot mai accentuată, iar în viața viitoare în mod deplin"[184].

Pentru a întări conștiința credincioșilor în unirea cu Hristos începută în Botez și întărită prin Mirungere și Sfânta Împărtășanie, Biserica Ortodoxă afirmă cu putere că Hristos este *Săvârșitorul nevăzut al Sfintelor Taine*, El venind prin fiecare dintre ele în noi, consolidând și reînnoind relația Lui personală și harică cu toți cei renăscuți și uniți cu El.

Potrivit Sf. Nicolae Cabasila, contemporan cu Sf. Grigorie Palama, viața creștinului trebuie să fie o „viață în Hristos", iar acest lucru se poate realiza doar eclesial și sacramental.

[183] Pr. D. Stăniloae, „Drumul cu Hristos prin Tainele și sărbătorile Bisericii Ortodoxe", p. 403.

[184] Pr. D. Stăniloae, „Drumul cu Hristos prin Tainele și sărbătorile Bisericii Ortodoxe", p. 404.

„Pentru a ne uni cu Hristos va trebui să trecem prin toate câte a trecut El, să răbdăm și să suferim și noi câte a răbdat și a suferit El [...]. Căci într-adevăr, noi de aceea ne și botezăm, ca să ne îngropăm și să înviem împreună cu El, de aceea ne și ungem cu Sfântul Mir, ca să ne facem părtași Lui prin ungerea împărătească (ce ne dă puterea să fim împărați peste patimi) a îndumnezeirii și, în sfârșit, de aceea mâncăm hrana cea preasfântă a Împărtășaniei și ne adăpăm din dumnezeiescul potir, pentru ca să ne cuminecăm cu Însuși Trupul și Sângele pe care Hristos le-a luat asupră-și din pântecele Fecioarei. Așa că, la drept vorbind, noi ne facem una cu Cel ce S-a întrupat și S-a îndumnezeit, cu Cel ce a murit și a înviat pentru noi"[185].

Hristocentrismul cultului ortodox reprezintă o reflectare, o concretizare și o continuare a hristocentrismului Bisericii și al Sfintelor Taine, Mântuitorul Hristos fiind deodată Cap tainic al Bisericii sau Împărat spiritual al ei și Săvârșitor nevăzut al Sfintelor Taine, în calitatea Sa de Arhiereu Unic, calitate pe care o actualizează continuu, în împlinirea iconomiei mântuirii. În același timp, El rămâne permanent Învățător divino-uman al celor uniți cu El, împărtășindu-le acestora Evanghelia dreptății și iubirii Preasfintei Treimi, de unde și caracterul învățătoresc sau didactic al cultului ortodox unit indisolubil cu cel sacramental și eclesial.

Cultul, ca răspuns euharistic și doxologic al Bisericii la lucrarea de mântuire a umanității, săvârșită de Fiul lui Dumnezeu întrupat, este direcționat spre Persoana Lui, Care este prezentă și eficientă în realizarea mântuirii subiective a credincioșilor, și prin El către întreaga Sfântă Treime. Întregul an bisericesc este centrat pe Hristos Mântuitorul, văzut prin toate momentele sfinte și pline de putere dumnezeiască: Întrupare, propovăduire, Jertfă și moarte, Înviere și Înălțare de-a dreapta Tatălui. Așa cum Hristos poartă pentru totdeauna în umanitatea Sa înviată și proslăvită stările prin care ea a trecut, tot astfel El vrea să le împărtășească prin Duhul Sfânt tuturor membrilor Bisericii.

[185] Sf. Nicolae Cabasila, *Despre Viața în Hristos*, pp. 48-49.

„Toate aceste momente din viața Mântuitorului au fost în El evenimente și trepte spirituale și ca atare au rămas stratificate în clădirea Lui spirituală finală. Prin Taine, în care El ni Se dăruiește cu puterea specifică a acestor trepte succesive, ele devin și trepte spirituale în creșterea noastră, dacă dăm și colaborarea noastră corespunzătoare cu ele, pentru care primim puterea de la El. Iar prin ele realizăm și o unire tot mai adâncă cu Hristos"[186].

Rostul cel mai adânc al cultului ortodox, comun cu cel al Bisericii și al Sfintelor Taine, este acela de a mijloci unirea credincioșilor cu Hristos Mântuitorul, pentru a-L lăsa să lucreze, prin Duhul Sfânt, în noi, ceea ce a lucrat în propria Lui fire omenească, pe care a transfigurat-o și îndumnezeit-o deplin, înscriind ființa noastră pe drumul ascendent al aceleiași transfigurări și îndumnezeiri. Sf. Maxim Mărturisitorul explică scopul drumului nostru spiritual în Biserică prin Sfintele Taine împreună cu Hristos:

„Dacă pentru aceea S-a făcut Fiu al Omului și Om, Dumnezeu-Cuvântul, Fiul lui Dumnezeu și Tatăl, ca să facă dumnezei și fii ai lui Dumnezeu pe oameni, să credem deci că vom ajunge și noi acolo unde este acum Însuși Hristos, capul întregului trup (cf. *Coloseni* 1, 18), Care S-a făcut pentru noi Înainte-mergător la Tatăl (cf. *Evrei* 6, 20), prin ceea ce este ca noi. Căci în adunarea dumnezeilor, adică a celor ce se mântuiesc, va sta Dumnezeu în mijloc (cf. *Psalmul* 81, 1), nemaifiind nicio distanță între El și cei vrednici"[187].

Dinamismul unirii prin harul Duhului Sfânt a credincioșilor cu Mântuitorul Iisus Hristos are ca sursă de putere tocmai prezența Lui inițială de la Botez, reînnoită apoi prin Sfânta Împărtășanie, care se repetă de-a lungul întregii vieții, pregătind tainic pe cei credincioși de înviere. Cu alte cuvinte, totul se desfășoară în cursul vieții pământești,

[186] Pr. D. Stăniloae, „Drumul cu Hristos prin Tainele și sărbătorile Bisericii Ortodoxe", p. 405.

[187] Sf. Maxim Mărturisitorul, *Capete gnostice*, p. 175.

între prima Înviere, cea spirituală prin Botez, și cea de-A Doua Înviere, de la Parusie (cf. *Ioan* 5, 25-29).

„Astfel se poate spune că viața creștină începând de la Botez și până la Înviere este un șir de nașteri, dar și de învieri până la nașterea și învierea deplină. E un șir de nașteri, de morți și de învieri la un nivel tot mai înalt, tot mai profund până la gradul suprem al umanității noastre, primită prin învierea finală, din realitatea cea nouă a umanității pe care Hristos a înfăptuit-o în Sine prin Nașterea, Jertfa și Învierea Sa, ca un rezervor nesfârșit de putere pentru creșterea noastră duhovnicească prin nașteri, morți și învieri asemănătoare [...]. Uniți cu Hristos prin Sfânta Împărtășanie nu încetăm de a spori în adâncirea virtuților din puterea Botezului, iar sporirea în virtuți include în ea treptata unire cu Hristos"[188].

Relația personală a fiecărui credincios cu Hristos, Domnul înviat, implică însă și relația comunitară a credincioșilor cu El, deoarece Hristos voiește să-i unească pe toți cu Sine și între ei, tot mai adânc, sub forma Bisericii, ca pe mădulare duhovnicești ale Trupului Său eclesial. Tocmai de aceea,

„cultul public al Bisericii repetă în fiecare an bisericesc întregul ciclu al actelor prin care Hristos a trecut umanitatea Sa. Căci această succesiune a actelor lui Hristos în fiecare an bisericesc și repetiția acestui ciclu nu are numai rostul unei comemorări, ci a întâlnirii continue a credincioșilor cu Hristos Cel ce Se naște, Se răstignește, învie, Se înalță și ne trimite pe Duhul Său cel Sfânt, iarăși și iarăși în fiecare an bisericesc, pentru ca să urcăm pe trepte noi în Nașterea, Răstignirea, primirea limbilor de foc; sau pentru ca să refacem legătura noastră cu Hristos și viața noastră în El prin aceste acte săvârșite obiectiv de El în noi și împreună cu El de noi. El retrăiește împreună cu noi sau actualizează pentru noi continuu șirul acestor acte din desăvârșirea la

[188] Pr. D. Stăniloae, „Drumul cu Hristos prin Tainele și sărbătorile Bisericii Ortodoxe", p. 412.

care Și-a ridicat prin ele umanitatea Sa, căci numai parcurgând și noi împreună cu El, deci și El împreună cu noi, mereu la alt nivel șirul acestor acte și stări putem înainta spre desăvârșirea umanității noastre prin tot mai adânca unire cu El"[189].

Printr-o astfel de viziune personalist-comunitară și duhovnicească asupra hristologiei, Părintele Stăniloae a pus în evidență semnificația și importanța teologiei *prezenței continue* și a *lucrării tainice* a Mântuitorului Iisus Hristos prin Duhul Sfânt în Biserică, în Sfintele Taine și în Sfânta Liturghie, depășind influențele unor concepții unilaterale despre Persoana Lui, din afara Ortodoxiei. În acest sens, el a ilustrat în contribuțiile sale hristologice că Ortodoxia este *Biserica Învierii*, a întâlnirii cu Hristos cel înviat, nu cu Hristos cel istoric, Care nu-Și transfigurase și nu-Și îndumnezeise încă total umanitatea Lui, pârga umanității noastre.

Orice formalism în desfășurarea cultului este de natură să ascundă întâlnirea personal-comunitară a credincioșilor cu Hristos Mântuitorul, să diminueze transparența lui Hristos prin episcop și preot, să împiedice transmiterea vie, mărturisirea și trăirea adevărului de credință. Dimensiunea doxologică a cultului, atât de specifică Ortodoxiei, constituie o confirmare perpetuă a simțirii prezenței tainice a lui Hristos în timpul sacru al sărbătorii, prin care străbate adierea eternității lui Dumnezeu.

„Sărbătoarea, ca întâlnire cu Dumnezeu Cel mai presus de lume, de tot ce e obișnuit și se poate repeta de la sine, ca întâlnire cu Dumnezeu Cel preaminunat în faptele Lui mântuitoare, nu poate fi decât doxologică, întrucât produce o uimire și o bucurie, care face pe credincioși să uite de tristețea monotoniei limitate și ducătoare la moarte. Bucuria aceasta izbucnește în cântare [...]. Sărbătorile depline au apărut odată cu Hristos, pentru că întâlnirile Lui mântuitoare cu oamenii sunt țâșniri ale slavei minunate și depline a lui Dumnezeu. Hristos este sărbătoare continuă, pentru că în El umanitatea e deplin

[189] Pr. D. Stăniloae, „Drumul cu Hristos prin Tainele și sărbătorile Bisericii Ortodoxe", p. 413.

transparentă pentru slava și puterea mântuitoare a lui Dumnezeu. A fi lângă Hristos, a simți pe Hristos este a fi în lumina sărbătorii"[190].

În sensul progresului duhovnicesc prin toate sărbătorile împărătești, deci consacrate evenimentelor din iconomia mântuirii împlinite de Fiul lui Dumnezeu întrupat, observăm o adâncire a unirii cu Hristos, mai ales atunci când prin Taina Spovedaniei și a Sfintei Împărtășanii reînnoim și întărim relația cu Hristos Domnul, care cunoaște un moment culminant în praznicul Învierii Lui. Părintele Stăniloae afirmă că:

„întâlnirea cu Hristos cu cel mai mare efect mântuitor pentru oameni are loc la sărbătoarea Învierii. În Înviere se încoronează Jertfa. Pentru aceasta este Jertfa. Numai prin subțierea ființei proprii în trăirea intensă a Jertfei și a durerii se ajunge la suprema subțiere sau pnevmatizare a stării de înviere [...]. Iată cum ne urcă Hristos în sărbătorile Bisericii de la nașterea noastră în El până la cea mai înaltă culme a celei mai intime, mai pnevmatizate întâlniri a noastre cu El, în stare de înviere, de care ne împărtășim și noi cu anticipare, pregătindu-ne spre învierea cu trupul pentru viața eternă"[191].

Cultul ortodox, hristocentric și pnevmatic deodată, conține prin urmare chemarea neîncetată a lui Hristos exprimată prin cuvintele Lui, prin slujirea oamenilor și ascultarea de Tatăl, prin Jertfa și Învierea Lui, dar și răspunsul Bisericii prin imnele de laudă, de mulțumire și cereri adresate, cu nădejde sigură, lui Hristos, Iubitorul de oameni.

„Fără legătura vie, prin credință și iubire, cu Persoana veșnic vie a lui Iisus Hristos, Cel Răstignit și Înviat din morți, toată credința și toată viața Bisericii nu ar aduce nimic nou în lume și nu ar avea sens [...]. Botezul și Euharistia, toată viața sacramentală a Bisericii, toată rugăciunea și toate nevoințele au sens doar pentru că întreaga

[190] Pr. D. Stăniloae, „Drumul cu Hristos prin Tainele și sărbătorile Bisericii Ortodoxe", p. 414.

[191] Pr. D. Stăniloae, „Drumul cu Hristos prin Tainele și sărbătorile Bisericii Ortodoxe", pp. 415-416.

credință a Bisericii este în primul rând legătura vie, în Duhul Sfânt, cu Hristos cel Înviat"[192].

Sensul întregului cult ortodox se descoperă ca fiind Hristos, Dumnezeul nostru Cel adevărat, Care a biruit moartea în Persoana Lui și o poate birui și în toți cei uniți, eclesial și sacramental, cu El, alungând întunericul păcatului și al morții spirituale. De aceea, *Teologia Învierii*, fără să eclipseze teologia Crucii și a Jertfei, ci încoronând-o și luminând-o, este centrală în Ortodoxie, fiind determinată de cultul și spiritualitatea Bisericii, și ele centrate pe Taina Învierii sau, mai profund, pe *Persoana Celui Înviat*. Aceasta deoarece

„Hristos Însuși este adevărata Lumină a Învierii, toată viața Bisericii este în lumea aceasta viață cu Hristos cel înviat din morți, viață îndreptată spre Învierea cea de Obște. Iată de ce sărbătoarea Învierii este cea mai mare sărbătoare a creștinătății, iar fiecare duminică, ziua de început a fiecărei săptămâni, este o sărbătoare ce îndreptează viața noastră, întreaga istorie și creația toată spre Înviere. Hristos cel înviat este Lumina lumii (cf. *Ioan* 8, 12), iar Biserica este sfeșnicul ce poartă peste veacuri această lumină"[193].

1.3.2.2.1. Persoana Mântuitorului Iisus Hristos în Sfânta Liturghie

În Sfânta Liturghie se unesc intim Sfânta Scriptură și Sfânta Tradiție atât pe linie catafatică, dar și pe linie apofatică, *hristocentrismul* lor pnevmatic fiind cea mai concludentă mărturie. Acest fapt devine și mai vizibil dacă relaționăm hristocentrismul acesta cu cel al Bisericii, pe care îl fundamentează și îl reînnoiește permanent[194].

[192] Pf Daniel, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, *Făclii de Înviere, Înțelesuri ale Sfintelor Paști*, Ed. Basilica, București, [4]2014, p. 53.

[193] Pf Daniel, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, *Făclii de Înviere...*, p. 73.

[194] A se vedea mai pe larg hristocentrismul biblic, cel liturgic și cel eclesial la: Pr. Șt. Buchiu, „Mântuitorul Iisus Hristos, punte de legătură între Sfânta Scriptură și Sfânta Liturghie", p. 23 ș.u.

Punctul culminant al cultului ortodox, Sfânta și Dumnezeiasca Liturghie, deține o maximă concentrare *hristologică*, deoarece în cuprinsul ei, Mântuitorul Iisus Hristos Își actualizează permanent, prin episcop sau preot, cele trei slujiri divino-umane: Învățător, Arhiereu și Împărat. La o analiză atentă vom observa o corespondență totală sau mai precis o identitate de fond între *chipul evanghelic*, *chipul dogmatic*, *chipul iconic* și *chipul liturgic al lui Hristos*, care se datorează fidelității cu care Biserica Ortodoxă s-a raportat permanent la El, Unul și Același în Sfânta Scriptură, în Sfânta Tradiție și în viața Bisericii, plină fiind de prezența lucrătoare a Duhului Sfânt, Duhul lui Hristos. Prin urmare, trebuie precizat de la început că „ceea ce este central în Liturghia ortodoxă este *taina iubirii lui Dumnezeu față de lume sau taina mântuirii arătată în și prin Hristos*"[195].

Imaginea cea mai plastică, care ne ajută să înțelegem centralitatea lui Hristos Domnul în Sfânta Liturghie este, în mod cert, imaginea întregii Biserici, având pe Iisus Hristos, Mielul lui Dumnezeu, de pe Sfântul Disc, după săvârșirea Proscomidiei, cu care începe practic Sfânta și Dumnezeiasca Liturghie.

Prezența crescândă sau progresivă a Mântuitorului Hristos în Sfânta Liturghie este exprimată la început prin dimensiunea catafatică a cunoașterii, ilustrată de cuvintele Evangheliei, ale Epistolelor pauline sau sobornicești sau ale rugăciunilor preotului și ale credincioșilor, iar ulterior, în mod tot mai evident, prin dimensiunea apofatică, cu cât ne apropiem de invocarea epicletică a Sfintei Euharistii. De aceea, accentul se mută gradual de la cuvântul evanghelic al lui Hristos spre actele mântuitoare din viața Lui, actualizate prin rugăciuni de chemare tot mai accentuată a puterii sfințitoare a Duhului Sfânt, fiindcă prin Duhul Sfânt, devenit interior credincioșilor prin rugăciunile comune rostite sau cântate, Hristos Se lasă experiat, simțit în mod tainic, pe măsura deschiderii spirituale a credincioșilor[196]. Acestei mișcări ascendente a

[195] Pf Daniel, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, *Știința mântuirii – Vocația mistică și misionară a teologiei*, Ed. Basilica, București, 2014, p. 210.

[196] Pr. Ștefan Buchiu, „Coborârea neîncetată a lui Hristos prin Sfânta Euharistie în Biserică, izvor al unității reînnoite a Bisericii și al sfințirii credincioșilor", în: *Anuarul Facultății de Teologie Ortodoxă „Justinian Patriarhul"*, XIV (2014), p. 116.

credincioșilor comunității aflate în rugăciune către Hristos Domnul îi corespunde coborârea Lui chenotică spre a Se uni cu fiecare dintre ei și spre a li Se împărtăși, mai întâi prin cuvânt și apoi prin Taină, Taina Sfintei Euharistii.

Părintele Stăniloae atrage atenția că Biserica Ortodoxă afirmă mai multe moduri ale prezenței Mântuitorului Hristos în cult, toate având ca centru sau ca vârf al lor prezența în jertfa euharistică. Cele opt moduri ale prezenței Sale[197] dovedesc o întâlnire graduală a credincioșilor cu Hristos în cultul Bisericii, diferită ca intensitate, dar care trebuie străbătută consecvent. Însăși forma bisericii, cruce sau navă, trimite la Hristos, fie la El ca Arhiereu Unic, Care Se jertfește pe cruce și apoi actualizează Jertfa Sa în Taina Euharistiei, fie la El în calitate de Conducător al Bisericii în istorie. Orientarea clădirii bisericii spre Răsărit simbolizează drumul pe care îl parcurge comunitatea împreună cu Hristos cel jertfit și înviat, de-a lungul vieții pământești, spre Hristos cel eshatologic, Judecătorul celor vii și al celor morți. Dar despre această calitate a Mântuitorului de Logos divin judecător iau cunoștință credincioșii încă din pridvorul bisericii, deci înainte de a se întâlni cu viața pământească a lui Iisus Hristos, care culminează în Înviere.

În mod asemănător, iconografia ortodoxă prezintă într-o formă multiplă pe Hristos, de la Naștere până la Înălțare, praznicele împărătești regăsindu-se atât în canonul iconografic al picturii bisericești, cât și pe tâmpla sau iconostasul dintre naos și altar. Părintele Stăniloae surprinde exact sensul desfășurării picturii și al icoanelor în biserică:

> „Dacă Liturghia este înaintare cu Hristos, care ne conduce prin faptele Sale mântuitoare până la prefacerea pâinii și vinului în Trupul și Sângele Lui răstignit și înviat și la împărtășirea de ele, atunci El și faptele Lui trebuie să domine spațiul principal al locașului bisericesc, înconjurat de îngeri sau având în apropiere pe Preacurata Lui Maică; numai în locuri mai depărtate trebuie să fie zugrăvite și diferitele

[197] Pr. Dumitru Stăniloae, *Spiritualitate și comuniune în Liturghia ortodoxă*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2004, p. 81.

categorii de sfinți, fiecare din ei în câte o singură icoană. *Tematica principală, multiplu reprezentată a icoanelor, este hristologică* (subl. n.), sau lucrarea mântuitoare a lui Hristos, care a început cu faptele Lui istorice, continuă să se împlinească și acum, prelungindu-se în tot cursul Liturghiei, pentru a se aplica și celor ce cred și vin la întâlnirea cu El acum în Biserică. Sfinții ne arată efectele lucrării mântuitoare a lui Hristos în trecut, dar ne deschid și perspectiva îndumnezeirii noastre asemenea celei a lor și ne îndeamnă să ne silim asemenea lor în împlinirea programului de înduhovnicire din puterea lui Hristos și ne asigură de ajutorul rugăciunilor lor prin prezența lor nevăzută reprezentată în icoane. Adresările comunității către Hristos se alternează din când în când cu adresări către sfinți"[198].

Icoana Mântuitorului Hristos de pe catapeteasmă, de-a dreapta ușilor împărătești, mărturisind prin sine concomitent Întruparea Fiului lui Dumnezeu și Învierea umanității pe care El a asumat-o, este centrală tuturor icoanelor, pe linie orizontală, așa cum icoana lui Hristos „Pantocrator" din cupolă este centrală pe linia verticală. Împreună, ele confirmă faptul că în timpul Sfintei Liturghii comunitatea înaintează, în mod duhovnicesc în același timp sfințit, și pe orizontala istorică a câștigării mântuirii prin Hristos cel jertfit și înviat, dar și pe verticala transfigurării vieții, ca înălțare continuă, prin puterea Duhului Sfânt, spre starea de îndumnezeire totală a umanității lui Hristos, aflată de-a dreapta Tatălui. Iar alăturarea, la stânga ușilor împărătești a icoanei Maicii Domnului, care nu poate lipsi niciodată la săvârșirea Sfintei Liturghii, confirmă realitatea Întrupării Fiului lui Dumnezeu, așa cum se întâmplă și situarea ei, Maica Domnului „Platitera", pe bolta sfântului altar, dar și realitatea jertfirii de către Hristos a trupului Său luat din ea. Această reflectare continuă a celor două fapte mântuitoare confirmă și conținutul dogmei de la Efes, în care am putut observa relația interioară dintre dogma hristologică și cea teotokologică, sesizabilă și în imnografia ortodoxă.

O reflectare puternică a acestei relații, de o mare concentrare *hristologică*, o aflăm în Sfânta Liturghie în cuprinsul imnului dogmatic

[198] Pr. D. Stăniloae, *Spiritualitate și comuniune în Liturghia ortodoxă*, pp. 70-71.

„Unule-Născut" (*Antifonul al II-lea*), introdus de bine-credinciosul împărat bizantin Justinian, inspirat de hotărârea dogmatică a Sinodului al V-lea Ecumenic[199]. Prin intermediul acestui imn hristologic, Biserica și-a însușit prin receptare definiția dogmatică a Persoanei lui Hristos „Unul din Sfânta Treime", mărturisindu-L astfel la fiecare Sfântă Liturghie. Realitatea unirii ipostatice, atestată aici, va fi urmată de afirmarea slujirii de Învățător a Mântuitorului Iisus Hristos, exprimată prin recitarea „Fericirilor", punct central al Evangheliei, de lectura pericopei evanghelice, prin care El învață pe credincioși și prin predica preotului despre Hristos, părți esențiale ale Liturghiei catehumenilor.

De altă intensitate este prezența tainică a Mântuitorului în Liturghia credincioșilor, în care El este mărturisit ca „Împărat al tuturor", *Pantocrator* al Bisericii, al lumii și al întregii creații, la vohodul cel mare, pentru ca la rostirea Crezului toți cei din biserică, preoți și credincioși, să mărturisească „cu o gură și cu o inimă" credința în Sfânta Treime, cu accent pe iconomia Întrupării Fiului și pe cea a mântuirii, în Biserică, Sfintele Taine, înviere și viața veșnică. Așezarea în acest moment al Liturghiei a *Simbolului de credință* indică în mod clar obligația de a mărturisi mai întâi credința în Hristos, dar și în Sfântă Treime, pentru ca apoi, după prefacerea darurilor, comunitatea să se poată împărtăși cu Trupul și Sângele Lui. Anterioritatea mărturisirii dumnezeirii lui Hristos se observă tot atât de bine la Taina Botezului și la Taina Spovedaniei, atunci când este rostit *Crezul* înaintea unirii sau refacerii unirii cu Hristos.

Hristocentrismul liturgic nu diminuează cu nimic prezența și lucrarea Duhului în Sfânta Liturghie și în Tainele Bisericii.

„De fapt în toată Liturghia Hristos e prezent și lucrător în diferite grade și moduri împreună cu Duhul Sfânt. Unde nu e numai cuvântul despre Hristos sau al lui Hristos, ci și lucrarea Lui în inimi, cu o anumită lucrare de sfințire a lor, e și Duhul Sfânt. Cuvântul e al lui Hristos, dar puterea lui pătrunde în inimi, le mișcă, le sfințește,

[199] *Hotărârile dogmatice ale celor șapte Sinoade Ecumenice*, p. 371. Traducătorii în limba română ai acestor hotărâri dogmatice propun versiunea „Unicule-Născut", care rezultă din dezbaterile Sinodului al V-lea Ecumenic.

le încălzește la rugăciune prin Duhul Sfânt. La săvârșirea Tainei nu se repetă numai cuvintele lui Hristos, ci se și invocă prin rugăciune Duhul Sfânt. Căci când se roagă omul, e și Duhul în el. În general totul se cere Sfintei Treimi și Ea e lăudată totdeauna. Iar vrednicia de a sta în fața Sfintei Mese din altar și de a aduce jertfa nesângeroasă lui Dumnezeu e socotită de preot ca venindu-i de la Hristos sau de la Tatăl prin Duhul Sfânt. Duhul Sfânt e considerat ca Cel prin care lucrează Hristos în preot sau în credincioși, căci prin Duhul Își actualizează Hristos lucrarea mântuitoare săvârșită în cursul timpului"[200].

Trebuie afirmat în acest context că *hristocentrismul* Sfintei Liturghii și al tuturor Tainelor se suprapune sau coincide cu *triadocentrismul*, relația interioară dintre cele două dogme, afirmată constant în dogmatica ortodoxă, fiind confirmată pe deplin în cultul Bisericii.

Astfel, binecuvântarea cea mare este treimică, tot așa cum și fiecare ecfonis în care se preamărește Sfânta Treime, dar mai ales în epicleză devine evidentă această realitate duhovnicească, ceea ce demonstrează, la fel ca și în dogme, că Hristos este Revelatorul Treimii și Cel care, prin Duhul, ne conduce sau ne unește cu Tatăl.

„În epicleză preotul cere pe Duhul de la Tatăl, ca pe Cel prin care Tatăl Însuși preface pâinea și vinul în Trupul și Sângele Hristosului Său. Prefacerea nu e numai o lucrare a lui Hristos, chiar dacă pâinea și vinul se prefac în Trupul și Sângele Lui, cum nici nu S-a întrupat fără lucrarea Duhului în Fecioară. De la Tatăl Însuși pornește lucrarea de prefacere, dar Tatăl o îndeplinește prin Duhul, cum a pornit și s-a împlinit și creația. Tatăl și Duhul nu sunt străini de ceea ce se petrece cu Trupul și Sângele lui Hristos sau cu pâinea și vinul rânduite spre prefacere. Opera de mântuire săvârșită prin Întruparea Fiului lui Dumnezeu, prin Răstignirea, Învierea Lui și prin aducerea efectelor ei în ființa noastră e o operă comună a Sfintei Treimi"[201].

[200] Pr. D. Stăniloae, *Spiritualitate și comuniune în Liturghia ortodoxă*, p. 103.
[201] Pr. D. Stăniloae, *Spiritualitate și comuniune în Liturghia ortodoxă*, p. 103.

Să reținem, deci, că prezența și lucrarea Preasfintei Treimi este efectivă atât în actul aducerii la existență a lumii, apoi în actul Întrupării Fiului, iar continuu în actul euharistic de actualizare a Jertfei și Învierii Lui în scopul mântuirii membrilor Bisericii.

Cursul duhovnicesc ascendent al Sfintei Liturghii atinge intensitatea maximă a prezenței lui Hristos ca Arhiereu suprem în momentul prefacerii darurilor aduse de comunitate, în contextul anaforalei euharistice. Dimensiunea catafatică a Sfintei Euharistii, redată prin aspectul anamnetic al lucrării mântuitoare a lui Hristos („Luați, mâncați, acesta este Trupul Meu... Beți dintru acesta toți, acesta este Sângele Meu") este urmată gradual de dimensiunea apofatică a jertfei și a Tainei euharistice, prezența eficientă a Fiului răstignit și înviat culminând în prefacerea elementelor euharistice.

„Prezența cu Trupul și cu Sângele Său sub chipul pâinii și al vinului e o prezență în care Hristos e de fapt în modul cel mai accentuat ca Persoană împreună cu Tatăl și cu Duhul Sfânt, pentru că ne dă nu numai o lucrare prin trupul Său, ci însuși trupul Său jertfit și înviat, pentru că așa e cerut acum. Hristos, Care a lucrat tot timpul Liturghiei prin cuvântul Său și prin rugăciunile preotului și ale comunității, Își intensifică acum la maxim, prin iradierea Duhului Său cel Sfânt, eficiența asupra materiilor de pâine și vin, pentru a Se oferi prin chipurile lor, într-un act de supremă iubire și copleșire transformatoare a lor, cu Însuși Trupul și Sângele Său ca jertfă Tatălui și în același timp credincioșilor, pentru a se dărui și ei împreună cu El și din puterea Lui Tatălui și unii altora"[202].

Dacă în teologia dogmatică Părintele Stăniloae a accentuat, pe baze biblice și patristice, că Hristos este una cu lucrarea Sa mântuitoare, în sensul că ne-a mântuit prin jertfirea voluntară a firii Sale umane, în care ne-a inclus pe toți, reflectarea acestui fapt în Liturghie se arată chiar de la proscomidie. Aici ieslea Nașterii are și sensul de altar al jertfei, sfântul Agneț fiind tăiat cruciș de către preot, arătându-se prin aceasta

[202] Pr. D. Stăniloae, *Spiritualitate și comuniune în Liturghia ortodoxă*, p. 106.

scopul Întrupării, acela ca Hristos să Se jertfească pentru oameni, fapt confirmat și de reprezentarea iconografică a lui *Iisus Pruncul în potir* de la proscomidiar.

> „Prin aceasta putem vedea, ca un alt motiv al temei Pruncului înfățișat ca jertfit încă de la Proscomidie, voința de a se arăta că din cea mai mare smerenie a Fiului lui Dumnezeu – smerenie de Prunc – pornește mântuirea tuturor sau puterea mântuirii tuturor. Cel mai smerit și cel mai nevinovat în Jertfa Lui a putut să mântuiască toate. Aceasta pentru că nu din El ca om porneau puterile mântuitoare, ci din dumnezeirea Lui, care e prezentă și în Euharistie"[203].

De Taina Sfintei Euharistii, centrul Sfintei Liturghii, aparține nu doar momentul sfânt al prefacerii darurilor, ci și momentul împărtășirii cu Trupul și Sângele Domnului a clerului și credincioșilor, în mod similar Tainei Mirungerii. Observăm că înaintea actului împărtășirii, cel ce va primi *Sfintele Taine* (un alt nume al Sfintei Împărtășanii) este dator să facă o mărturisire de credință cu conținut hristologic: „Cred Doamne și mărturisesc că Tu ești cu adevărat Hristos Fiul lui Dumnezeu Celui viu, Care ai venit în lume ca să mântuiești pe cei păcătoși". Este în fond o repetare, chiar mai directă decât prima, a Crezului, în mod prescurtat, și cu referire doar la Hristos, al Cărui Trup și Sânge îl primește cel care s-a făcut vrednic de aceasta. Doar relaționate strâns între ele, așa cum procedează Biserica în Sfânta Liturghie, cele două momente distincte, dar inseparabile ale Tainei Euharistiei pot dezvălui, catafatic-apofatic, profunzimea întâlnirii-unire cu Hristos în modul cel mai real.

Din această Sfântă Taină a Bisericii, al cărui rol unificator cu Hristos și semenii este cel mai profund dintre Sfintele Taine, nu lipsește nici dimensiunea *eshatologică*. Cel care se unește euharistic cu Hristos cel înviat are conștiința că o face nu numai pentru istorie, adică pentru viața lui pământească, ci și pentru viața veșnică, pentru Împărăția Preasfintei Treimi. Această dimensiune este afirmată în rugăciunea adresată

[203] Pr. D. Stăniloae, *Spiritualitate și comuniune în Liturghia ortodoxă*, p. 110.

Mântuitorului Iisus Hristos, pe care preotul o rostește în taină după ce s-a împărtășit: „Dă-ne nouă să ne împărtășim cu Tine mai adevărat (mai deplin) în ziua cea neînserată a Împărăției Tale".

În momentul împărtășirii cu Trupul și Sângele lui Hristos, El Se arată celor ce-L primesc ca fiind purtătorul celei de-a treia demnități, cea împărătească, care se arată din momentul pogorârii la iad, dar mai ales prin Înviere. Cei ce se împărtășesc au conștiința că El este Domnul vieții celei veșnice, Împărat al istoriei, dar și al eternității, Pantocrator al Bisericii și al întregii umanități, că El este deodată Cel ce-i cheamă la Cina Sa tainică și Cel care li Se împărtășește pentru ca să împărățească peste ei, și aici în Biserică, și în cer stând de-a dreapta Tatălui. De altfel, preotul mărturisește, anterior împărtășirii, într-o rugăciune tainică în altar, prezența nevăzută a lui Hristos: „Cel ce sus împreună cu Tatăl ședzi și aici în chip nevăzut cu noi ești".

Ultima reflectare și mărturisire a *Persoanei Mântuitorului Hristos* în Sfânta Liturghie o constituie formula apolisului, care are și aspect de rugăciune:

> „Preotul se adresează lui Hristos la persoana a doua și se închină în acest timp la icoana lui Hristos din dreapta ușilor împărătești. Prin aceasta se arată că Hristos e de fapt aici, de față. Credincioșii răspund slăvind Sfânta Treime, fără să I se adreseze direct. Preotul e într-o legătură de comunicare directă cu Hristos, a Cărui preoție o reprezintă. Îi adresează lui Hristos slava ca Celui ce e nădejdea mântuirii tuturor. Fără Hristos cel întrupat, fără crucea Lui n-am avea nicio nădejde de a scăpa ca persoane de sub puterea naturii [...]. Credincioșii răspund legând slava lui Hristos de slava Sfintei Treimi. Dacă Hristos n-ar fi Unul din Treime, dar și Om, n-ar fi nădejdea mântuirii noastre. Deci ar lipsi și temeiul de a I se aduce slavă. Tatăl e slava Fiului și viceversa. Fiul Îl slăvește pe Tatăl și ca om prin Jertfa Lui și Tatăl Îl slăvește pe Fiul și ca om pentru Jertfa Lui"[204].

În concluzie, putem afirma că reflectarea *Persoanei Mântuitorului Iisus Hristos* în cult, în Taine și în Sfânta Liturghie confirmă chipul

[204] Pr. D. Stăniloae, *Spiritualitate și comuniune în Liturghia ortodoxă*, p. 386.

evanghelic și chipul dogmatic al Lui, mărturisit continuu de Biserică. Ceea ce are însă cultul Bisericii, în chip superior, este concretizarea efectivă a unirii reale cu Hristos Domnul, Cel care este mărturisit în Sfânta Scriptură și dogmatizat în Sfânta Tradiție. Accesul efectiv la Persoana Lui îl asigură Biserica prin convergența celor trei modalități ale prezenței și lucrării Lui asupra oamenilor credincioși, în tripla Sa calitate sau demnitate: Învățător-Proroc, Arhiereu-Jertfă și Împărat-Pantocrator.

1.3.2.3. Persoana Mântuitorului Iisus Hristos mărturisită în spiritualitatea Bisericii

Un specific al teologiei ortodoxe îl constituie deschiderea ei spre spiritualitatea Bisericii, exprimată prin relația strânsă între *regula credinței, regula cultului* și *regula vieții duhovnicești*[205]. Aceasta înseamnă că Mărturisirea credinței, stabilită de Biserică, pe baza Sfintei Scripturi și a Sfintei Tradiții, se cere trăită sau actualizată de către fiecare credincios atât în sfera evlaviei personale, cât și în viața comunitară din societate. „Prin trăirea și actualizarea acestei credințe comune, Ortodoxia este prezentă și activă în orice situație, cultură și popor"[206]. Corectitudinea credinței mărturisite personal și comunitar în Biserică și afirmată plenar în cultul ei trebuie concretizată într-o viață creștină autentică, trăită personal și comunitar, deoarece trebuie să existe o conformitate și continuitate între cele două componente ale vieții bisericești.

În spiritualitatea ortodoxă, care are expresia cea mai înaltă în spiritualitatea filocalică,

> „virtuțile au un caracter esențial hristocentric: «Luați jugul Meu asupra voastră și învățați-vă de la Mine, că sunt blând și smerit cu inima, și veți găsi odihnă sufletelor voastre» (*Matei* 11, 29). Hristos

[205] Despre sinteza dintre dogmă-spiritualitate-cult, realizată de Părintele Dumitru Stăniloae, a se vedea: Pr. C. Ioja, *Dogmatică și dogmatiști*, pp. 87-160.

[206] Pr. Ion Bria, *Credința pe care o mărturisim*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1987, p. 8.

> Însuși este Calea (cf. *Ioan* 14, 6), care nu trebuie înțeleasă în sensul de reguli morale. Calea lui Hristos are ca semn distinctiv *Crucea* (cf. *Ioan* 13, 33; 14, 12), iar Crucea Sa indică un mod de existență, o direcție de viață [...]. Această direcție hristocentrică a vieții este subliniată cu tărie de Sf. Apostol Pavel: «Fiți următori mie, precum și eu sunt lui Hristos» (*1 Corinteni* 11, 1)"[207].

Hristocentrismul dogmelor sau al credinței Bisericii se reflectă și se actualizează în spiritualitatea ortodoxă,

> „care urmărește desăvârșirea credinciosului în Hristos. Și cum desăvârșirea nu se poate dobândi în Hristos decât prin participarea la viața Lui divino-umană, se poate spune că ținta spiritualității ortodoxe este desăvârșirea omului credincios prin unirea lui cu Hristos și întipărirea lui, tot mai deplină, de chipul omenității lui Hristos, plină de Dumnezeu. Se poate spune deci că ținta spiritualității creștine ortodoxe este unirea omului credincios cu Dumnezeu în Hristos"[208].

O precizare importantă: pentru spiritualitatea ortodoxă, Mântuitorul Iisus Hristos nu este un model distant, care se cere doar imitat, ci, în viața duhovnicească, El trebuie să devină tot mai interior fiecărui credincios, adică „viața vieții lui", după expresia Părintelui Patriarh Daniel. Omul credincios n-ar fi capabil să împlinească voia Lui dacă, în prealabil, nu s-ar fi unit cu El în prealabil, în mod sacramental și eclesial. De aceea, se poate considera că viața lui duhovnicească este o consecință a *sălășluirii lui Hristos*, prin Duhul Sfânt, de la Botez, care fortifică din interior persoana credinciosului.

> „Legătura potențială cu Hristos ni se face efectivă – explică Părintele Stăniloae – prin credința în El și forța Lui devine forța noastră. De aceea asceza noastră este o moarte treptată cu Hristos, ca desfășurare de

[207] Pr. I. Bria, *Credința pe care o mărturisim*, p. 241.

[208] Pr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Ascetică și Mistică Ortodoxă*, în coll. *Opere Complete*, vol. 13, Ed. Basilica, București, 2019, p. 15.

putere, o moarte a omului vechi, o prelungire prin voință a Botezului. Nu este numai o imitare a lui Hristos, ca în Apus, ci o mortificare eroică împreună cu Hristos și în Hristos. Noi suntem uniți cu Hristos încă înainte de starea culminantă a unirii tainice cu El, încă în actul prelungit al mortificării noastre. Nu numai că înviem cu Hristos, ci și murim cu El; sau, nu înviem cu Hristos dacă nu și murim cu El, mai întâi"[209].

Cu alte cuvinte, ceea ce credinciosul a trăit în Taina Botezului, trebuie actualizat, prin puterea Duhului Sfânt, adică moartea și învierea spirituală a lui împreună cu Hristos cel jertfit și înviat, Care îi dă puterea să facă aceasta. Iar Hristos Mântuitorul îi oferă această putere sau harul Său sfințitor și îndumnezeitor din firea Sa umană deplin pnevmatizată și îndumnezeită și plină de putere dumnezeiască.

„Prezența aceasta a lui Hristos, ca forță nevăzută, o indică Sf. Părinți Marcu Ascetul și Maxim Mărturisitorul, când spun că Hristos este ființa virtuților. Dacă virtutea înseamnă bărbăție, tărie, iar ființa acestei tării este Hristos, evident că în asceza noastră lucrează forța (puterea, n.n.) lui Hristos"[210].

Din exemplele oferite anterior se observă în mod limpede că spiritualitatea ortodoxă este *centrată pe Persoana Mântuitorului Hristos*, în mod similar credinței și cultului Bisericii, ceea ce nu exclude caracterul triadocentric, ca și în cazul celorlalte două, menționate anterior. Afirmarea acestui caracter demonstrează faptul că spiritualitatea ortodoxă, înțeleasă ca viața trăită în unire cu Dumnezeu sau care Îl are pe Dumnezeu necontenit prezent în ea se întemeiază pe însuși conținutul credinței creștine, care este deodată treimic și hristic.

„Învățătura ortodoxă rămâne fidelă Noului Testament: nu raționalizează taina lui Dumnezeu Celui în Treime, ci, bazându-se pe experierea lui Dumnezeu, Care ni Se comunică din iubire, în Duhul,

[209] Pr. D. Stăniloae, *Teologia Ascetică și Mistică Ortodoxă*, p. 23.
[210] Pr. D. Stăniloae, *Teologia Ascetică și Mistică Ortodoxă*, p. 24.

prin energiile necreate, nu-L ține pe Dumnezeu nici distant față de noi, ca religiile raționalist-monoteiste (iudaismul și mahomedanismul), nici nu ne duce la contopire cu El, ca în religiile și filosofiile panteiste, care cunosc ca unică realitate o esență de un fel sau altul"[211].

Viața și iubirea Preasfintei Treimi s-au făcut cunoscute și accesibile sau participabile oamenilor prin Întruparea Fiului lui Dumnezeu, Cel care revelează iubirea Tatălui, ne împărtășește iubirea Lui de Fiu și ni-L trimite pe Duhul Sfânt ca să putem răspunde iubirii Lui și concomitent iubirii Tatălui. Totul este personal și comunitar în Sfânta Treime, dar și în împărtășirea către noi a vieții Ei, care sfințește și îndumnezeiește viața noastră, ridicându-ne prin harul Ei în planul necreat al vieții treimice. În locul unei mistici de factură impersonală sau panteistă, Biserica promovează o viață duhovnicească întemeiată de la început pe comuniunea omului credincios cu Dumnezeul iubirii treimice revelate, indicând și modul ridicării lui spirituale: de la Duhul Sfânt-Sfințitorul, prin Fiul întrupat-Mântuitorul la Tatăl-Izvorul vieții și al nemuririi. Ordinea progresului în cunoașterea și unirea cu Dumnezeu este, așadar, inversă față de ordinea revelării lui Dumnezeu: de la Tatăl, prin Fiul, în Duhul Sfânt. În alți termeni, în viața duhovnicească împărtășirea Duhului Sfânt adâncește și fortifică unirea cu Hristos a celui credincios, prin care el va avea acces, împreună cu Hristos, la Tatăl.

Părintele Stăniloae unește în spiritualitate, în mod similar dogmei și cultului, caracterul trinitar cu cel hristic și cel pnevmatic:

„Nimeni nu poate înainta spre unirea tainică cu Dumnezeu, păsind pe o altă cale decât cea arătată de Hristos (Însăși Calea), și nimeni în această unire nu poate ajunge dincolo de Hristos. Iar legătura noastră cu Hristos se realizează și se întărește prin Duhul cel Sfânt al Lui. Creștinismul crede că orice altă unire cu Dumnezeirea, deci una care nu se realizează prin Hristos și în Hristos, este o

[211] Pr. D. Stăniloae, *Teologia Ascetică și Mistică Ortodoxă*, p. 57.

iluzie. Căci Iisus Hristos este singurul «Mijlocitor», pe care L-a dat Dumnezeu oamenilor ca scară spre Sine"[212].

Hristos Domnul este mărturisit și în spiritualitatea ortodoxă, ca și în dogmele Bisericii, ca fiind nu doar Logosul divin mântuitor, întrupat, jertfit și înviat, ci și Logosul Tatălui, creator și proniator al oamenilor, Care a dăruit omului de la creație rațiune cunoscătoare, prin care accede la raționalitatea lucrurilor, dar și minte, care, în stare înduhovnicită este capabilă să sesizeze tainic pe Dumnezeu.

„Dar Dumnezeu a făcut, prin Întruparea acestui «Cuvânt», a acestei «Rațiuni» a Sa, un pas și mai departe în ieșirea Sa din transcendență și în apropierea de noi. El ni S-a făcut în Iisus Hristos «glas» de iubire, răsunând de toată afecțiunea familiară nouă, a unei ființe omenești. Dar aceasta înseamnă că omul însuși a fost făcut capabil să se facă mediu prin care Se comunică Fiul lui Dumnezeu. El este acum într-o apropiere maximă de noi și într-o legătură ontologică, ceea ce face ca în tot drumul ascendent spre Dumnezeu să nu fim singuri, ci cu El și în El"[213].

Identitatea dintre Logosul divin creator al ființei umane și Logosul divin mântuitor al ei atestă faptul că Ziditorul făpturii umane Se întrupează pentru refacerea acestei făpturi, care pierduse „slava dumnezeiască" cu care fusese umplut, prin Duhul Sfânt, la creație. Iar slava îi este redată prin Dumnezeul-Om, mai precis prin firea Lui umană îndumnezeită.

Important de observat similitudinea care există între modurile prezenței Cuvântului întrupat al lui Dumnezeu, conform Sfinților Părinți: *în Scripturi*, El este ascuns în cuvinte, în acte minunate și în imagini; *în credința Bisericii* este ascuns în dogme; *în cultul ortodox* este ascuns în Taine și ierurgii; *în spiritualitatea Bisericii* este ascuns în porunci și în sfaturile evanghelice. Această „ascundere" trebuie

[212] Pr. D. Stăniloae, *Teologia Ascetică și Mistică Ortodoxă*, pp. 68-69.
[213] Pr. D. Stăniloae, *Teologia Ascetică și Mistică Ortodoxă*, p. 70.

înțeleasă, din punct de vedere dogmatic, ca reprezentând *prezența apofatică a lui Hristos*, care devine tot mai luminoasă pe măsură ce credincioșii înaintează în cunoaștere, în trăire duhovnicească și în unire cu El prin puterea Duhului Sfânt. Pe de altă parte, tocmai pentru că este o prezență „ascunsă" ea impune un efort ascetic pentru a fi cunoscută și apoi trăită, deoarece spiritualitatea este practicarea credinței, în fidelitate față de formularea acesteia de către Biserică și de exprimarea ei doxologică în cult.

Trebuie reținut că dimensiunea doxologică a spiritualității ortodoxe este corelativă cu cea a Liturghiei și a întregului cult al Bisericii, pe care ea se întemeiază, exprimându-se însă atât comunitar, cât și personal și atestând în cel mai înalt grad simțirea întâlnirii tainice cu Dumnezeu în Persoana Mântuitorului Hristos prin puterea Duhului Sfânt. Așa se explică metoda Părinților răsăriteni ai Bisericii de a uni permanent învățătura dogmatică despre Hristos cu

„urmările ei pentru viețuirea ce se cere omului, cu lauda și cu mulțumirea aduse lui Dumnezeu pentru modul cum se reflectă existența și lucrarea lui Dumnezeu în creșterea duhovnicească a omului și în puterea dată acestuia de a conlucra cu Dumnezeu la mântuirea sa. Cele mai multe din scrierile Părinților au un caracter precumpănitor duhovnicesc, adică Îl prezintă nu pe Dumnezeu și lucrarea lui mântuitoare a lui Hristos în Sine, ci în om, prin Duhul Sfânt"[214].

Considerăm că acesta este motivul pentru care *dogma hristologică* își descoperă finalitatea antropologică sau eficiența sa duhovnicească maximă în învățătura despre îndumnezeirea omului, centrală în spiritualitatea ortodoxă. În acest sens, Părintele Ion Bria afirmă:

„Cu toate că teologia ortodoxă nu acceptă o ierarhizare a adevărurilor de credință, totuși, consideră că dogma *îndumnezeirii* (subl. n.) constituie o învățătură căreia Tradiția patristică i-a dat o

[214] *Filocalia*, vol. 11, trad. Pr. D. Stăniloae, Ed. Episcopiei Romanului și Hușilor, Roman, 1990, pp. 8-9.

importanță cu totul particulară. *Theosis* (subl. n.) este scopul întregii lucrări a lui Dumnezeu în umanitate și în creație. S-ar putea spune că, din punct de vedere sistematic, îndumnezeirea reprezintă definiția prin excelență a Ortodoxiei [...]. Respingerea credinței în *îndumnezeire* înseamnă, în fond, respingerea Ortodoxiei"[215].

În mod similar cunoașterii progresive lui Hristos Domnul din Sfânta Scriptură, din dogmele Bisericii, din Sfânta Liturghie, se desfășoară progresul cunoașterii și în spiritualitatea ortodoxă, a Fiului lui Dumnezeu întrupat, jertfit și înviat, înaintarea în această cunoaștere identificându-se cu unirea duhovnicească cu El:

„Dacă la început Hristos este, așa-zicând, îngropat în porunci și în noi, pe măsură ce ne prindem de porunci, cu puterea Lui care este în noi, dobândind din această colaborare virtuțile ca trăsături vii, care oglindesc chipul Domnului, Hristos Se ridică tot mai luminos de sub aceste văluri. De aceea Origen și Sf. Maxim Mărturisitorul consideră drumul creștinului evlavios, de la lucrarea poruncilor la cunoaștere, ca drum tainic al Domnului în noi, de la coborârea pe pământ în chipul smerit de rob, până la urcarea pe Muntele Taborului, unde Dumnezeirea S-a arătat în toată slava Sa. Urcușul de la eforturile ascetice până la contemplarea tainică noi îl facem cu Hristos, prin Hristos, spre Hristos [...]. El Se face contemporan cu fiecare din noi, și mai mult decât contemporan, părtaș intim la întreaga traiectorie a vieții noastre, întipărindu-Se spiritual în fiecare dintre noi"[216].

Din această analiză a progresului în unirea mistică a credincioșilor cu Hristos, care aparține Părintelui Stăniloae, reiese în mod clar posibilitatea întipăririi spirituale a lui Hristos în noi sau a luării de chip în noi de către El prin cuvântul Evangheliei, prin dogmele credinței, prin experiențele duhovnicești și culminând în Sfânta Liturghie, acolo

[215] Pr. Ion Bria, *Tratat de Teologie Dogmatică și Ecumenică*, Ed. Andreiana, Sibiu, 2009, p. 23.

[216] Pr. D. Stăniloae, *Teologia Ascetică și Mistică Ortodoxă*, pp. 74-75.

unde, în mod euharistic, culminează unirea cu El. Toate aceste etape ale înaintării spirituale sunt concentrice sau *hristocentrice*; ele diferă doar ca intensitate a unirii cu El sau a lucrării Lui în noi prin puterea Duhului Sfânt.

Chipul evanghelic, cel dogmatic, cel cultic și cel mistic prin care poate fi cunoscut Hristos, Logosul divin al Tatălui, pot părea la început credinciosului oarecum separate între ele, datorită cunoașterii lor succesive; însă, pe măsură ce înaintează în cunoașterea și simțirea lor duhovnicească, ele se vor unifica între ele, deoarece Hristos este Unul și Același, Care Se manifestă prin ele, adresându-Se minții, rațiunii și inimii sau simțirii duhovnicești. Iar spiritualitatea ortodoxă tocmai acest lucru îl descoperă în profunzime: așa cum Hristos, prin Duhul Sfânt în Biserică, este crezut, mărturisit, trăit sau experiat ca Unicul, fiind Unul din Treime, tot astfel progresiv omul credincios se unifică în interior (minte și inimă), și între interior și exterior, trăind această experiență unificatoare și transformatoare ca fiind și lucrarea lui Hristos în persoana lui. Așadar,

„dacă spiritualitatea ortodoxă are un caracter hristocentric și dacă acest *hristocentrism* este accentuat de rolul Tainelor, ca mijloace prin care Se sălășluiește Hristos în om, deci ca surse de putere divină indispensabilă pentru eforturile ascetice și pentru trăirea unirii tainice cu Hristos, urmează că spiritualitatea ortodoxă are și un caracter pnevmatic-bisericesc. Pentru că acolo unde, prin Taine, este prezent Hristos, acolo este Biserica plină de Duhul comuniunii cu El, sau numai Biserica Îl împărtășește pe Hristos, ca Trup al Lui, prin mijlocirea Tainelor. Mădular al lui Hristos nu poate deveni și nu poate rămâne cineva decât dacă se integrează în Trupul tainic al Lui, ca ansamblu bine orânduit al multor mădulare. Credința, ca putere a creșterii spirituale, vine în om de la Hristos, dar prin Biserică, sau prin Trupul Lui, plină de Duhul comuniunii, crescând din credința obștii bisericești, în care este lucrător Hristos prin Duhul Lui"[217].

[217] Pr. D. Stăniloae, *Teologia Ascetică și Mistică Ortodoxă*, p. 79.

Rezumând, putem afirma că doar în Biserică, prin harul Duhului Sfânt, personal și comunitar deodată, putem descifra, în sens de cunoaștere, *taina lui Hristos*, atunci când ne referim la unul din „chipurile" Lui, menționate anterior, dar și înainta în unirea spirituală cu El.

Nu putem încheia acest subcapitol consacrat reflectării Persoanei Mântuitorului Iisus Hristos în spiritualitatea ortodoxă fără a menționa că rugăciunea specifică asceților în Răsărit este invocarea deasă a Numelui Lui, „Doamne Iisuse Hristoase, Fiul lui Dumnezeu, miluiește-mă pe mine, păcătosul!", altă mărturie peremptorie a *hristocentrismului* acestei spiritualități.

1.4. Consecințele soteriologice ale unirii ipostatice și implicațiile acestora pentru îndumnezeirea omului și transfigurarea cosmosului

1.4.1. *Unirea ipostatică sau enipostazierea firii umane în Persoana Logosului întrupat*

Dogma hristologică conține o serie de componente, care, așa cum am precizat anterior, ele însele pot fi numite dogme, ca de exemplu: dogma Întrupării, dogma unirii ipostatice, dogma Învierii și Înălțării la cer, dogma celei de-A Doua Veniri. Prin ele, împreună, se luminează pentru noi și mai mult *Taina lui Hristos* mărturisită și experiată în Biserică. Prima parte a dogmei hristologice, formulată așa cum s-a precizat anterior, la Sinodul al III-lea Ecumenic, se referă la unirea ipostatică sau personală a celor două firi, divină și umană, în Ipostasul preexistent și veșnic al Fiului lui Dumnezeu, prin actul Întrupării sau înomenirii.

Câteva precizări preliminare: Fiul și Cuvântul Tatălui Se unește cu firea omenească, asumând-o în propriul Său Ipostas dumnezeiesc și făcându-Se purtător sau subiect al acesteia. Cel care lucrează prin firea umană este Logosul divin, dar, în același timp, este, după Întrupare, și om adevărat sau om deplin (trup și suflet rațional); doar în acest caz putem vorbi despre implicarea directă a firii umane în câștigarea mântuirii.

În baza unirii ipostatice, Mântuitorul Iisus Hristos este o singură Persoană sau ipostas, un singur subiect al ambelor firi, prin intermediul Căruia cele două firi își manifestă, în mod nedespărțit, voințele și lucrările lor specifice. Cuprinsul dogmei unirii ipostatice este următorul: *În Iisus Hristos sunt două firi, două voințe și două lucrări corespunzătoare, unite într-o singură persoană sau ipostas. Această persoană este Dumnezeu-Cuvântul sau Fiul lui Dumnezeu, Care este și rămâne pentru veșnicie subiect neîmpărțit al celor două firi. Modul unirii este fără împărțirea sau despărțirea, amestecarea sau schimbarea firilor. Acest mod apofatic de unire a firilor este definit ca întrepătrundere sau perihoreză: firea umană se lasă pătrunsă de firea divină*[218].

Din cauza înțelegerii greșite a acestei dogme, în Biserică au apărut, după cum s-a menționat anterior, erezii hristologice, care fie accentuau autonomia firilor și spărgeau unitatea persoanei (nestorianismul), fie accentuau unitatea persoanei, desființând practic firea umană (monofizitismul). Împotriva primei erezii, Biserica a precizat sinodal că cele două firi nu subzistă în mod separat în Hristos, ci își au subzistența în Persoana unică a Mântuitorului. Respingerea nestorianismului este foarte importantă, deoarece, dacă Hristos nu a suferit cu trupul, atunci mântuirea obiectivă poate părea o simplă iluzie. Pe de altă parte, dacă unirea firilor nu rămâne în veci, se pierde și mântuirea subiectivă, fiindcă harul ne vine prin firea umană îndumnezeită a Mântuitorului Iisus Hristos.

Împotriva celei de-a doua erezii, monofizitismul, Biserica a precizat că prin unirea firilor, Dumnezeu nu devine om și nici firea omenească nu devine dumnezeire prin absorbție (cum susțineau ereticii). În același timp, nu ia naștere nicio a treia fire diferită de cele două. Dovada sigură a păstrării integrității firilor, respectiv și a celor două voințe și două lucrări, este faptul că lui Hristos ca Dumnezeu i Se atribuie însușiri omenești, iar în calitate de Om i Se atribuie însușiri divine, așa după cum se poate observa din prezentarea consecințelor unirii ipostatice.

[218] Pr. Șt. Buchiu, *Dogmă și teologie*, vol. II, p. 21.

Temeiurile biblice pentru această dogmă sunt aceleași ca pentru dogma Întrupării. Astfel, atunci când se afirmă că Mântuitorul Hristos a plâns, a flămânzit sau a obosit, ca și atunci când săvârșea minuni, se afirmă realitatea unirii ipostatice[219].

1.4.2. *Unirea ipostatică în raport cu Sfânta Treime*

În urma unirii ipostatice rezultă trei consecințe importante:

- Deși Fiul lui Dumnezeu S-a unit ipostatic cu firea omenească, chiar dacă firea dumnezeiască este una și nedespărțită, subzistând întreagă și concomitent în Persoanele Sfintei Treimi, totuși nu S-a întrupat întreaga Sfântă Treime, ci numai a doua Persoană, Fiul, iar celelalte au participat la unire prin „bunăvoință și voință"[220]. Trebuie precizat și că în Ipostasul unic al Fiului lui Dumnezeu întrupat s-au unit întreaga fire dumnezeiască cu întreaga fire omenească.
- Prin Întrupare nu s-a produs nicio schimbare în Sfânta Treime, deoarece aceasta a fost prevăzută în planul din veci al lui Dumnezeu, iar firea divină nu se schimbă prin coborârea și unirea cu firea umană. Pe de o parte, în Sfânta Treime nu apare un alt ipostas sau o altă persoană, iar pe de alta, firea umană este cea care, prin unirea ipostatică, are posibilitatea transfigurării, a îndumnezeirii prin harul divin necreat.
- Unirea ipostatică rămâne în veci sau s-a făcut pentru totdeauna, pentru eternitate. Atât în timpul pătimirilor Mântuitorului Hristos, cât și al morții Sale cu trupul, unirea ipostatică rămâne neștirbită, chiar dacă în timpul morții trupul și sufletul Lui se distanțează spațial. Ele rămân totuși unite cu Ipostasul divin al Fiului, așa cum se afirmă în cultul Bisericii: „În mormânt cu trupul, în iad cu sufletul ca un Dumnezeu (cu întreaga dumnezeire, n.n.), în rai cu tâlharul și pe scaun împreună cu Tatăl și cu Duhul ai fost Hristoase, toate umplându-le, Cel ce ești necuprins"[221].

[219] Pr. Șt. Buchiu, *Dogmă și teologie*, vol. II, p. 22.
[220] Sf. Ioan Damaschin, *Dogmatica*, p. 105.
[221] Tropar din rânduiala Proscomidiei.

Pentru ca ucenicii să creadă că a înviat, Mântuitorul după Înviere a mâncat în fața lor, încredințându-i de realitatea și persistența firii Sale umane și prin aceasta de veșnicia unirii ipostatice sau personale. La cea de-A Doua Venire, Hristos Judecătorul va avea același trup al Său, jertfit și înviat, tocmai pentru a arăta oamenilor modul în care a fost proslăvită sau îndumnezeită firea Sa umană[222].

Prin Întrupare, Fiul și Cuvântul Tatălui Se face deoființă cu noi, oamenii, prin firea Sa umană, rămânând deoființă cu Tatăl și cu Duhul Sfânt prin firea Sa divină. În acest mod, El este Persoana divină cea mai unită cu omul, iar în același timp, Omul cel mai unit cu Dumnezeu, în Unicul Ipostas al Fiului. Prin aceasta se împlinește în modul cel mai deplin sfatul veșnic al Preasfintei Treimi, potrivit căruia omul a fost creat pentru unirea eternă cu Dumnezeu, pentru a participa la viața Lui nesfârșită de comuniune sfințitoare și îndumnezeitoare.

1.4.3. *Unirea ipostatică: o unică Persoană în două firi unite distinct*

Taina unirii ipostatice a fost explicată nu doar la Sinoadele al III-lea și al IV-lea Ecumenice, ci și la următoarele sinoade ecumenice, termenul „enipostaziere", datorat lui Leonțiu de Bizanț, proiectând mai multă lumină asupra raportului dintre cele două firi, unite în mod neconfundat, raport înțeles prin prisma Ipostasului unic al Fiului lui Dumnezeu întrupat. „Termenul de «enipostaziere» (asumare și încadrare) pune în evidență faptul că Fiul lui Dumnezeu Își alcătuiește El Însuși trup din Sfânta Fecioară și că prin Întrupare a venit în maximă apropiere față de noi, fără să înceteze de a fi Cuvântul atotputernic al Tatălui"[223].

Modul tainic și suprafiresc al introducerii firii umane asumate în Persoana Unică și Unitară a Logosului divin prin înomenirea Sa nu conduce la existența paralelă și fără comunicare a celor două firi, ci, prin intermediul Persoanei divine, Care le subiectivează concomitent, dar le

[222] Pr. Șt. Buchiu, *Dogmă și teologie*, vol. II, pp. 22-23.
[223] Pr. D. Popescu, *Iisus Hristos Pantocrator*, pp. 205-206.

și deschide reciproc, odată cu voințele și lucrările lor, ele comunică perihoretic. De aceea,

> „de o subzistență autonomă a naturii omenești în cadrul unității superioare și mai largi în care a luat existență, nu poate fi vorba. În acest caz s-ar afirma ca un ipostas deosebit. De o ținere a ei în stare de pur obiect iarăși nu poate fi vorba, căci natura umană nu poate exista real ca atare, adică nu există neipostaziată și deci nepersonalizată sau nesubiectivată, lipsită de caracterul ei de subiect. Pe lângă aceea, Iisus Hristos n-ar fi, în acest caz, și «om deplin». Modalitatea de subiect sau valența de subiect a naturii umane nu se mai realizează însă, în cazul lui Iisus Hristos, ca o modalitate de sine, ca o subzistență autonomă, ci se împlinește în întregul ipostatic divino-uman din care face parte"[224].

Astfel, ca Dumnezeu înomenit, Fiul răspunde Tatălui cu ascultare dumnezeiască și concomitent și unitar și cu ascultare omenească, cele două unindu-se în mod neconfundat, ca și firile, cu deosebirea că și firea și voința și lucrarea omenească sunt potențate la maxim de către Ipostasul divin, prin firea, voința și lucrarea Lui divină. Cu alte cuvinte, fiind unite ipostatic, o fire dăruiește (cea divină), iar cealaltă primește (cea umană), unirea lor în distincție manifestându-se și prin unirea voințelor și unirea lucrărilor, în distincție, fără separație.

Părintele Stăniloae explică profunzimea și noutatea absolută a faptului divin al enipostazierii firii sau naturii umane prin afirmarea locului central unic pe care îl ocupă din acest moment și ca om Fiul lui Dumnezeu:

> „Între oameni a păşit un om care nu mai e centrat în el însuși, ci în Dumnezeu, e identic ca persoană cu Dumnezeu. Relațiile celorlalți oameni cu acest semen al lor nu sunt relații trăite în afară de Dumnezeu, ci relații cu Dumnezeu Însuși [...]. Iisus Hristos are calitatea unui astfel de om central prin faptul că acum potențele naturii umane nu mai sunt activate de un ipostas uman, ci de Ipostasul dumnezeiesc, Care îmbrățișează cu iubirea Sa nesfârșită pe toți și toate [...]. Întrucât această activare a naturii umane conforme cu voia lui Dumnezeu, Creatorul ei, și în acord cu ceilalți oameni, e cea mai proprie activare a firii umane, în Iisus Hristos firea noastră enipostaziată și-a regăsit adevărata ei activare"[225].

[224] Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, p. 40.

Din faptul că firea umană din Noul Adam este subiectivată și personalizată în interiorul Ipostasului unic rezultă că, pentru prima dată în istorie, firea omenească ajunge la deplina actualizare a potențelor sădite în ea de Însuși Cuvântul veșnic al Tatălui sau la adevărata personalizare, cum nu ajunsese în Adam cel vechi și nici în ceilalți oameni.

> „Dacă Hristos a actualizat în modul cel mai propriu naturii voia ei naturală, El a personalizat-o în modul cel mai autentic, căci nu se poate actualiza o fire decât personalizând-o. Iar dacă această actualizare autentică înseamnă o actualizare conform voii lui Dumnezeu, rezultă că Ipostasul Cuvântului a personalizat în modul cel mai autentic firea umană asumată pentru că în El Însuși, ca model al omului, se include virtual potența caracterului personal al omului; pe lângă aceea, dacă ipostasul e modul de subzistență concretă a firii, atunci Logosul divin e fundamentul ultim în care subzistă concret firea oricărui om ca ipostas"[226].

Iar restaurarea în integritatea ei originală a firii umane implică deodată voința, rațiunea și mintea umană, în care se reflectă *chipul divin din persoana umană*, care pentru prima dată de la creație este unit cu Chipul Tatălui, adică cu Logosul divin, ajungând la deplina *asemănare cu Dumnezeu*.

1.4.4. *Importanța și semnificația unirii ipostatice pentru iconomia mântuirii*

Unirea pentru veșnicie a firii dumnezeiești și a celei omenești în Ipostasul Cuvântului lui Dumnezeu deține o importanță unică pentru

[225] Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, pp. 42-43.
[226] Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, p. 44.

realizarea lucrării mântuitoare a lui Hristos. Astfel, conform învățăturii de credință ortodoxe, numai în temeiul ei Iisus Hristos a putut să ne adune în Sine și să ne mântuiască, prin îndumnezeirea firii Sale umane, El lucrând efectiv prin firea, voința și harul Său dumnezeiesc asupra ei, pentru ca apoi, unindu-Se sacramental și eclesial cu noi, să ne mântuiască. De asemenea, doar prin unirea personală a firii dumnezeiești și a celei omenești, Dumnezeu a venit în maximă apropiere de noi, oamenii, și a realizat, prin bunăvoința Sa, unirea maximă între El și om în Persoana Fiului Său întrupat.

Importanța și semnificația ei unică rezultă și din faptul că, deși realizată o singură dată în istorie, unirea ipostatică reprezintă modelul unirii noastre harice și morale cu Dumnezeu prin împărtășirea de trupul îndumnezeit al lui Iisus Hristos cel înviat, prin harul Sfintelor Taine și prin creșterea noastră „la starea bărbatului desăvârșit, la măsura vârstei deplinătății lui Hristos" (*Efeseni* 4, 14). Vom reține și învățătura că prin Întrupare, așa cum s-a afirmat anterior, Hristos Domnul devine centrul întregii umanități, Cel în care ea își găsește acum împlinirea sau scopul ei ultim, potrivit planului din veci al lui Dumnezeu de creare, de mântuire și de îndumnezeire a lumii. Dacă până la Întrupare a fost perioada de pregătire pentru venirea Mântuitorului, după Înălțare și Cincizecime și până la A Doua Venire este perioada decisivă a primirii sau respingerii darurilor oferite lumii de Iisus Hristos, a nașterii noastre spirituale la viața în Hristos, a creșterii în îndumnezeire prin har, după aceasta urmând judecarea și răsplătirea oamenilor.

1.4.5. *Consecințele unirii ipostatice*

Importanța decisivă a înomenirii Fiului lui Dumnezeu provine din caracterul său soteriologic, despre care s-a menționat anterior în analiza faptului Întrupării. Lucrarea mântuitoare a Fiului întrupat asupra întregii omeniri începe concret în lucrarea sfințitoare și îndumnezeitoare asupra propriei Sale firi umane. Iar aceasta își are punctul de pornire în actul Întrupării, deoarece din primul moment al asumării firii umane, Ipostasul divin îi împărtășește acesteia, din firea Sa divină, energiile divine

necreate prin care ea este restaurată, înnoită și deschisă total comunicării cu firea divină, având de acum același Ipostas, Persoana Fiului lui Dumnezeu. Tocmai de aceea, dogma hristologică afirmă existența unor urmări sau *consecințe ale unirii ipostatice*, care atestă în modul cel mai sigur realitatea transfigurării omenității lui Hristos și, în același timp, posibilitatea certă pentru oameni de a fi mântuiți prin unirea cu Hristos.

Dintre aceste urmări,

> „unele sunt mai mult *implicații* ale unirii celor două firi în Persoana Sa unică, cum ar fi chenoza, ca bază a Întrupării, sau calitatea de Născătoare de Dumnezeu a Sfintei Fecioare, ca unele ce stau la baza unirii ipostatice a lui Hristos. Altele, ca îndumnezeirea sau lipsa de păcat, sunt mai mult *consecințe* de pe urma Întrupării și reprezintă pe Hristos în realizarea operei de mântuire în fundamentul și profunzimea ei. Rostul lor este acela de a arăta că Persoana lui Hristos depășește separația dintre firea Sa divină și cea umană, susținută de eretici și întemeiată pe opoziția filosofică dintre lumea sensibilă și cea inteligibilă"[227].

1.4.5.1. Comunicarea însușirilor celor două firi prin intermediul Ipostasului unic

În baza unității Persoanei lui Hristos și a întrepătrunderii (perihorezei) celor două firi, firii dumnezeiești i se atribuie însușiri omenești, iar firii omenești însușiri dumnezeiești. Însușirile specifice unei firi se comunică celeilalte prin *intermediul Persoanei unice*. Prin această comunicare reală și apofatică a firilor, care este concomitent și o comunicare a celor două voințe și a celor două lucrări, nu se schimbă o fire în cealaltă fire. Datorită unității Persoanei sau a unicității Subiectului celor două firi (Fiul lui Dumnezeu întrupat), se stabilește o comunicare reală între însușirile, voințele și lucrările celor două firi, evitându-se orice separare sau paralelism între acestea. Dacă nu s-ar produce această comunicare, Ipostasul lui Hristos S-ar manifesta când numai dumnezeiește,

[227] Pr. D. Popescu, *Iisus Hristos Pantocrator*, p. 209.

când numai omenește. Prin cuvintele omenești ale lui Hristos n-ar vorbi Dumnezeu-Cuvântul, iar în faptele și pătimirile omenești nu s-ar manifesta nimic dumnezeiesc. Oamenii nu s-ar întâlni cu Dumnezeu-Cuvântul Însuși prin mijloace omenești, Dumnezeu nu S-ar înomeni complet iar oamenii nu s-ar îndumnezei real prin harul divin. Prin ipostasul comun și prin întrepătrunderea firilor are, însă, loc o comunicare reală, apofatic-catafatică, reciprocă a însușirilor și lucrărilor celor două firi, dintre care firea divină dăruiește harul și viața lui Dumnezeu, iar firea umană primește sau se împărtășește de ele, punând în lucrare harul prin care se sfințește și se îndumnezeiește[228].

Ca o ilustrare a acestei consecințe a unirii ipostatice, în Sfânta Scriptură se afirmă că Hristos ca Dumnezeu a câștigat Biserica cu propriul Său Sânge (cf. *Faptele Apostolilor* 20, 28), că a pătimit (cf. *Evrei* 5, 8), că prin moartea Lui ne-a împăcat cu Tatăl (cf. *Romani* 5, 10; 8, 52) sau se spune despre Iisus Hristos, omul care a venit din cer (cf. *1 Corinteni* 15, 47; *Ioan* 3, 13), că Fiul Omului este Domn și al sâmbetei (cf. *Matei* 12, 8), că iartă păcatele (cf. *Luca* 5, 24), că va judeca viii și morții (cf. *Matei* 25, 31).

Despre această comunicare a însușirilor celor două firi, în consens cu ceilalți Părinți ai Bisericii, Sf. Ioan Damaschin afirmă:

> „Când este vorba de ipostas, fie că îl numim după cele două firi, fie că îl numim după una din părți, îi atribuim însușirile celor două firi. Hristos se numește și Dumnezeu și om, și creat și necreat, și pătimitor și nepătimitor. Când este însă numit după una din părți, Fiul lui Dumnezeu și Dumnezeu, primește însușirile firii cu care S-a unit, adică ale trupului și este numit Dumnezeu pătimitor, Domnul slavei răstignit, nu atât ca Dumnezeu, ci în atât că Același este și om. Și când este numit om și Fiu al omului primește însușirile și măririle firii dumnezeiești: copil înainte de veci, om fără de început, nu în atât ca om și copil, ci în atât ca Dumnezeu, Care există înainte de veci și Care S-a făcut în vremurile din urmă copil. Acesta este modul comunicării însușirilor, anume că fiecare fire dă celeilalte propriile ei însușiri în virtutea identității ipostasului și întrepătrunderii reciproce"[229].

[228] Pr. Șt. Buchiu, *Dogmă și teologie*, vol. II, pp. 24-25.

În dogma Sfintei Treimi se precizează că Persoana divină subiectivează și deschide ființa spre a împărtăși lucrarea sau harul Ei; în mod asemănător, în dogma hristologică, Persoana veșnică a Fiului lui Dumnezeu, după Întrupare, subiectivează și deschide cele două firi spre comunicare și perihoreză tainică, așa cum subiectivează în mod unitar cele două voințe și cele două lucrări. În acest sens,

> „ipostasul comun al ambelor firi constituie mijlocul prin care o fire comunică celeilalte lucrarea ei. De aceea, putem atribui acestei Persoane, când o privim ca Dumnezeu, lucrările omenești, căci nu sunt lucrări ale lui Dumnezeu separate de umanitate, și tot acestei Persoane, când o privim ca om și o numim om, îi putem atribui lucrările dumnezeiești, căci nu sunt numai ale unui om separat de Dumnezeu"[230].

Sf. Maxim Mărturisitorul, evidențiind rolul Persoanei unice în Hristos Domnul și nedespărțirea firilor în unitatea Persoanei Lui, aduce următoarele precizări:

> „Nicio fire din cele cărora le era ipostas nu era activată în chip despărțit de cealaltă, prin fiecare făcea evidentă pe cealaltă, fiind în același timp și una și alta; ca Dumnezeu mișca omenitatea, ca om descoperea dumnezeirea proprie, pătimea dumnezeiește, căci suferea de bunăvoie pentru păcatele noastre, deoarece nu era om simplu și săvârșea minunile omenește, căci le săvârșea prin trup, deoarece nu era Dumnezeu dezvăluit, încât patimile Sale sunt minunate prin puterea dumnezeiască a Celui ce le săvârșea, iar minunile sunt pătimite, fiind împlinite prin puterea pătimitoare a trupului Celui ce le săvârșea"[231].

[229] Sf. Ioan Damaschin, *Dogmatica*, p. 102.
[230] Pr. D. Popescu, *Iisus Hristos Pantocrator*, p. 210.
[231] Sf. Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, pp. 60-61.

Fiul lui Dumnezeu întrupat lucrează cele dumnezeiești și cele omenești potrivit cu firea lor, dar totdeauna cu participarea celeilalte firi. Din acest motiv, Sf. Ioan Damaschin numește lucrările lui Hristos teandrice (divino-umane), în sensul că El

> „nu săvârșea în chip (simplu, n.n.) omenesc pe cele omenești, căci nu era numai om, ci și Dumnezeu. Pentru aceea și patimile Lui sunt de viață făcătoare și mântuitoare. Și nici nu lucrează în chip (simplu, n.n.) dumnezeiesc pe cele dumnezeiești, căci nu era numai Dumnezeu, ci și om"[232].

Atunci când spunem „simplu omenesc" sau „simplu dumnezeiesc" ne referim la fiecare fire cu excluderea celeilalte, ceea ce nu se putea petrece în Ipostasul compus al Fiului lui Dumnezeu întrupat. Comunicarea însușirilor constituie dovada sigură a relației perihoretice a firilor în interiorul Persoanei unice a Fiului și Cuvântului Tatălui înomenit, care, în opinia Părintelui Stăniloae,

> „înseamnă nu numai atribuirea nominală a însușirilor și lucrărilor omenești lui Hristos ca Dumnezeu și a celor dumnezeiești lui Hristos ca om, prin faptul că El e ca unul și același subiectul amândurora, ci imprimarea reală a însușirilor și lucrărilor omenești de cele dumnezeiești și viceversa, prin El ca subiect prin care se activează în mod unitar, fără să se confunde, atât unele, cât și celelalte. Comunicarea însușirilor pune și mai vădit în relief taina Întrupării sau faptul minunat că Fiul lui Dumnezeu ca persoană a firii dumnezeiești unește cu Sine și prin Sine firea Sa dumnezeiască cu firea Sa omenească"[233].

Modul comunicării însușirilor celor două firi, ca și teandria lucrărilor în Persoana Mântuitorului Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu întrupat, rămâne totuși o taină, care depășește puterea noastră de înțelegere.

[232] Sf. Ioan Damaschin, *Dogmatica*, p. 129.
[233] Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, p. 65.

De aceea, se impune utilizarea unui limbaj apofatic-catafatic cu privire la descrierea unirii ipostatice și a consecințelor care decurg din ea.

1.4.5.2. Chenoza Fiului lui Dumnezeu întrupat și îndumnezeirea firii Lui umane

În unele manuale de teologie dogmatică ortodoxă, învățătura despre chenoză este tratată separat de consecințele unirii ipostatice, ea reprezentând, de fapt, premisa Întrupării Fiului lui Dumnezeu și constituind temelia unirii ipostatice a celor două firi. Părintele Stăniloae, considerând chenoza ca fiind implicată în teologia Întrupării, dar și în cea a unirii ipostatice, o analizează în *Dogmatica* sa în rândul consecințelor unirii ipostatice, unind-o cu îndumnezeirea firii umane a Mântuitorului Hristos. Pe această cale a urmărit să faciliteze înțelegerea mai profundă a „schimbului minunat" care a avut loc între cele două firi, divină și umană, prin unirea ipostatică: pe cât de mult S-a smerit Fiul lui Dumnezeu făcându-Se om, trăind și suferind ca un om, pe atât de mult a înălțat firea omenească asumată în Persoana Sa, pe care a restaurat-o, a sfințit-o și a îndumnezeit-o. Dar, pentru ca

> „Fiul lui Dumnezeu să poată umple firea omenească de «slava» Sa, «slavă ca a Unuia născut din Tatăl, plin de har și de adevăr» (*Ioan* 1, 14), a trebuit «să-Și facă proprie» această fire prin Întrupare, adică să Se facă Ipostasul ei. Această «împropriere» a firii omenești reprezintă smerirea firii lui Dumnezeu sau așa-zisa «chenoză» sau «golire» a Lui de slava pe care a avut-o înainte de Întrupare (cf. *Ioan* 17, 5)"[234].

Vom analiza în continuare conținutul învățăturii despre *chenoza Fiului lui Dumnezeu*, menționând pentru început că, procedând în această ordine, evidențiem faptul că, în dialogul dintre Om și Dumnezeu, totdeauna începutul și inițiativa aparțin lui Dumnezeu atât în mântuirea obiectivă, prin Întruparea și chenoza Lui, cât și în mântuirea

[234] Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, p. 66.

subiectivă, prin împărtășirea harului dumnezeiesc, prin care se pune început îndreptării.

Întruparea Fiului lui Dumnezeu și unirea ipostatică impun unele precizări asupra modului în care Dumnezeu S-a coborât la nivelul umanității noastre, fără să înceteze a fi Dumnezeu adevărat. Folosind o exprimare antinomică, Sf. Maxim Mărturisitorul descrie lucrarea mântuitoare de coborâre a Fiului lui Dumnezeu la oameni, smerindu-Se prin acceptarea suferinței și a morții:

> „Rămânând în același timp ceea ce era, Dumnezeu, și luând ceea ce nu era, trup și chip de rob, S-a făcut întreg ca noi, din noi, pentru noi, făcându-Se atât de mult om, încât să pară celor necredincioși că nu e Dumnezeu, dar totuși a rămas atât de mult Dumnezeu, cât poate să cugete rațiunea adevărată și binecredincioasă a celor credincioși"[235].

Această coborâre smerită și acceptare a condiției umane slăbite de păcat a fost numită „chenoză", adică golire a Persoanei Fiului lui Dumnezeu de slava Sa dumnezeiască. Biserica a formulat această învățătură pe temeiul textului din *Epistola către Filipeni*, capitolul 2, versetele 6-9:

> „Hristos Iisus, Care, Dumnezeu fiind în chip, n-a socotit o știrbire a fi El întocmai cu Dumnezeu, ci S-a deșertat pe Sine, chip de rob luând, făcându-Se asemenea oamenilor și la înfățișare aflându-Se ca un om, S-a smerit pe Sine, ascultător făcându-Se până la moarte și încă moarte de cruce. Pentru aceea și Dumnezeu L-a preaînălțat și I-a dăruit Lui nume care este mai presus de orice nume".

Chenoza (*kenosis*) implică două aspecte mai importante: al smeririi și al coborârii apofatice a Fiului lui Dumnezeu pentru noi oamenii și pentru mântuirea noastră; al modului în care Și-a împropriat firea

[235] Sf. Maxim Mărturisitorul, *Epistola a doua către Ioan Cubicularul*, în coll. *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 81, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1990, p. 31.

noastră, Ipostasul Său dumnezeiesc devenind subiectul purtător al firii omenești cu trăsăturile (însușirile) ei pătimitoare.

Sf. Apostol Pavel exprimă astfel modul paradoxal în care are loc chenoza Fiului lui Dumnezeu: „Bogat fiind, pentru noi a sărăcit, ca voi cu sărăcia Lui să vă îmbogățiți" (*2 Corinteni* 8, 9). Într-adevăr, deși chenoza reprezintă smerire, sărăcire, deșertare, golire reală a Persoanei Lui de slava dumnezeiască, totuși, în sine, chenoza reprezintă și dovada supremă a puterii și a libertății de manifestare, pentru că, luând chipul nostru smerit de rob (de făptură creată), El rămâne întreg Dumnezeu și aici jos, și nu încetează să fie Dumnezeu întreg și sus, în Sfânta Treime, și să Se îmbogățească și îndumnezeiască în Sine, ca Om, tocmai prin golirea de slava dumnezeiască.

În chenoza Fiului lui Dumnezeu sunt două etape: prima, anterioară Întrupării, când El acceptă să Se coboare ca să Se facă om pentru mântuirea noastră; a doua, care începe de la Întrupare și ține până la moartea pe cruce, prin care El a desființat păcatul și moartea, ca Unul care era fără de păcat. Prin chenoză, Hristos Domnul, pe de o parte, Își asumă odată cu firea omenească și latura ei pătimitoare (afectele), pe de altă parte, El împărtășește putere dumnezeiască trupului Său să depășească afectele și să suporte până la capăt moartea pentru păcatele omenirii[236].

Sfinții Părinți au înțeles și au explicat chenoza ca o condiție a îndumnezeirii firii omenești, asumată sau enipostaziată de Mântuitorul Hristos la Întrupare. Astfel, Sf. Ioan Gură de Aur precizează: „Auzind că S-a deșertat să nu socotești vreo schimbare, prefacere sau nimicire a unei firi, ci rămânând ceea ce era, adică Dumnezeu, a luat ceea ce nu era, firea omenească și întrupându-Se a rămas Dumnezeu"[237]. La rândul său, Sf. Grigorie de Nazianz explică taina chenozei afirmând:

> „Ceea ce era a rămas iar ceea ce nu era a asumat ca să ne mântuiască, căci trupul s-a unit cu Dumnezeu și a devenit unul cu El,

[236] Pr. Șt. Buchiu, *Dogmă și teologie*, vol. II, pp. 32-33.

[237] Sf. Ioan Gură de Aur, *Cuvântări la praznice împărătești*, în coll. *Izvoarele Ortodoxiei*, vol. 5, trad. Pr. D. Fecioru, Tipografia Cărților Bisericești, București, 1942, p. 25.

partea superioară biruind asupra celeilalte, ca să devin eu atât de mult Dumnezeu, pe cât S-a făcut Acela om; ca să devină încăpător într-un pântece, Cuvântul S-a supus pe Sine unei micşorări şi eclipsări a slavei Lui negrăite pentru micimea noastră; luând chip de rob Se coboară cu robii şi la cei împreună robi şi Îşi însuşeşte chipul străin, purtându-mă în Sine întreg, cu toate ale mele, ca să mistuie în Sine ceea ce e mai rău, aşa cum mistuie focul ceara sau soarele umezeala pământului, iar eu să mă împărtăşesc de cele ale Lui datorită unirii"[238].

Mergând pe aceeaşi linie hristologică de gândire, Sf. Chiril al Alexandriei afirmă următoarele:

„S-a smerit pe Sine ca să ridice la înălţimea Lui ceea ce e smerit prin fire. A luat chip de rob, deşi e Domnul şi Fiul, ca să aducă celui rob prin fire slava după asemănarea Lui, întrucât S-a făcut ca noi, adică om, ca noi să ne facem ca El, dumnezei şi fii ai lui Dumnezeu; primeşte în Sine pe ale noastre, cele smerite, ca să ne dea în schimb cele ale Lui. Să nu-L disprețuieşti pentru această coborâre la tine, căci dacă S-a smerit şi S-a făcut om pentru tine a săvârşit o mare şi negrăită minune, căci auzind de umilinţă cunoaşte plinătatea Lui şi văzând smerenia să înţelegi înălţimea. Golindu-Se de plinătatea Sa ne-a făcut parte de ea; coborând din înălţimea Sa, ne-a înălţat pe noi la Sine"[239].

O altă interpretare patristică a chenozei ne-o oferă Sf. Maxim Mărturisitorul, care, comentând pe Sf. Grigorie de Nazianz, precizează:

„Însuşi Cuvântul golindu-Se, smerindu-Se fără schimbare şi primind în sens propriu caracterul pătimitor pe care îl avem noi prin fire şi, prin Întrupare, supunându-Se cu adevărat simţirii noastre naturale s-a numit Dumnezeu văzut şi Dumnezeu de jos, făcând arătată puterea Sa suprainfinită prin fire [...]. Prin golire (chenoză) Îşi ia chip

[238] Sf. Grigorie de Nazianz, *Cele cinci cuvântări teologice*, trad. Pr. D. Stăniloae, Ed. Anastasia, Bucureşti, 1993, p. 67.

[239] Sf. Chiril al Alexandriei, *Comentariul la Evanghelia Sf. Ioan*, IX, în *PG* 74, coll. 700-701; Pr. D. Stăniloae, *Chipul evanghelic al lui Iisus Hristos*, pp. 261-262.

de rob, adică a devenit om şi prin coborâre Îşi însuşeşte ceea ce este străin, adică devine prin fire pătimitor şi săvârşeşte ca un rob cele ale Stăpânului, adică săvârşeşte trupeşte cele dumnezeieşti (şi cele trupeşti dumnezeieşte), făcându-se arătată golirea, chenoza negrăită, care a îndumnezeit lumea prin trup pătimitor"[240].

Iar Sf. Ioan Damaschin, adâncind teologia Întrupării Cuvântului lui Dumnezeu şi relevând unicitatea înomenirii, conchide: „Fiind Dumnezeu desăvârşit, Se face om desăvârşit şi săvârşeşte cea mai mare noutate, singurul lucru nou sub soare, prin care se arată puterea infinită a lui Dumnezeu"[241].

Vom remarca în aceste citate patristice hristologice exprimarea antinomică utilizată în explicarea chenozei Fiului lui Dumnezeu, prin care se afirmă concomitent şi unitar profunzimea apofatică a smereniei divino-umane a lui Hristos şi atotputernicia Lui dumnezeiască, concretizată în iubirea adânc-coborâtoare şi vindecătoare a firii omeneşti. O singură dată, în apropierea pătimirilor Sale de bunăvoie, El exceptează starea Sa chenotică, transfigurându-Se la faţă înaintea celor trei ucenici, pe Muntele Taborului, „arătându-le lor slava Sa, pe cât li se putea" (troparul sărbătorii). Această stare de chenoză a Mântuitorului Iisus Hristos se va încheia prin moartea Sa pe cruce şi prin punerea în mormânt a Sfântului Său trup, atunci când, prin coborârea Sa la iad cu sufletul şi cu dumnezeirea Sa (Persoana şi firea divină), El va inaugura demnitatea împărătească, arătându-Se biruitor al iadului şi al morţii. Şi tot atunci, tainic, apofatic, Hristos prin Duhul Sfânt, va îndumnezei desăvârşit firea Sa umană (trup şi suflet), descoperind finalitatea alegerii Lui, şi anume smerenia, „calea cea mai bună", de a intra la Tatăl, ca Om.

Observăm din cele expuse anterior concomitenţa şi corelaţia care există între chenoza Fiului lui Dumnezeu întrupat şi îndumnezeirea firii Sale omeneşti: S-a deşertat de slava Sa dumnezeiască pentru ca să ne facă părtaşi de ea; îndumnezeirea firii omeneşti reprezintă aspectul

[240] Sf. Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, p. 47.

[241] Sf. Ioan Damaschin, *Dogmatica*, p. 96.

pozitiv al chenozei. Chenoza și pogorârea Fiului se explică prin marea iubire a Lui față de noi, prin care acceptă să Se smerească pe Sine. De aceea, starea lui Hristos de maximă chenoză în moartea pe cruce coincide cu starea de maximă manifestare a iubirii Sale dumnezeiești, prin Jertfa supremă pentru păcatele noastre, dar și a atotputerniciei Sale prin biruirea morții.

Se impune o precizare cu privire la expresia „Dumnezeu pătimitor și Dumnezeu nepătimitor": prin unirea ipostatică,

> „firea divină nu devine pătimitoare, ci Persoana acestei firi, deoarece a devenit și Persoana firii omenești [...]. Dumnezeu este ca persoană liber și pentru participare, mai bine zis pentru întărirea celor ce pătimesc. Se poate spune deci că pătimirile țin de firea omenească și, în același timp, că Fiul lui Dumnezeu Și le-a însușit întrucât S-a făcut om, nu ca să cadă sub puterea lor, ci ca să le biruiască cu puterea Sa. Și-a însușit pătimirile în care Și-a arătat libertatea și puterea de a birui slăbiciunea sucombării firii noastre sub ele. Chenoza constă tocmai în împroprierea naturii noastre, în toată suportarea ei curată a durerilor de către Dumnezeu-Cuvântul. Fără aceasta Fiul lui Dumnezeu nu S-ar fi putut face om"[242].

Raportată la teologia Întrupării și la cea a răscumpărării, chenoza Fiului lui Dumnezeu înomenit constituie, așadar, *taina mântuirii noastre obiective și subiective*: modul prin care Hristos a realizat iconomia mântuirii noastre prin Întrupare și Jertfa pe cruce, din ascultare și iubire față de Tatăl, dar și modul de însușire al acesteia de către noi, prin ascultarea și smerenia noastră, după exemplul și din puterea lui Iisus Hristos.

Față de unele opinii teologice protestante greșite cu privire la chenoză, teologia ortodoxă susține că, în starea de chenoză, Mântuitorul Hristos a păstrat intactă firea dumnezeiască și doar așa a îndumnezeit firea omenească. Împletirea (perihoreza) celor două firi este posibilă și reală în măsura în care luăm în considerare faptul că cele două firi sunt

[242] Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, pp. 68-69.

unite pentru veșnicie în Ipostasul divin al Mântuitorului. Din punct de vedere ortodox, persoana este cea care face posibilă unirea firilor, divină și umană, Mântuitorul înfățișându-Se Sfintei Treimi ca Dumnezeu și Om sau Dumnezeul-Om, iar oamenilor cu întreaga natură umană, prin care se străvedea dumnezeirea Lui. Dacă nu se admite unirea reală și eternă a celor două firi în Persoana Mântuitorului Hristos, se ajunge la erezia nestoriană, omițându-se procesul îndumnezeirii firii omenești, care s-a petrecut după Întruparea Fiului lui Dumnezeu[243].

Învățătura despre *îndumnezeirea firii omenești*, ca o consecință a unirii ipostatice, inseparabilă de chenoză, pe care o vom trata în continuare, ne descoperă eficiența apofatică a înomenirii Fiului lui Dumnezeu, aceea de a restaura, sfinți și transfigura omenitatea Sa, făcând-o aptă de primirea și trăirea vieții dumnezeiești. Procesul, prin care firea omenească este pătrunsă și întărită de energiile divine ale Ipostasului Cuvântului, își are începutul în actul Întrupării datorită unirii ipostatice și se desăvârșește prin Învierea și Înălțarea cu trupul la cer a Mântuitorului Iisus Hristos.

În Ipostasul unic al Fiului întrupat, firea omenească nu își pierde caracterul ei mărginit de creatură, dar este înălțată până la limita maximă a îndumnezeirii după har, deoarece prin ea lucrează Fiul lui Dumnezeu Însuși, transformând-o într-un transparent al dumnezeirii Lui. *Dogma îndumnezeirii firii umane* a Mântuitorului Iisus Hristos, cuprinsă în hotărârile Sinodului al VI-lea Ecumenic, afirmă că această fire asumată de Fiul prin Întrupare a cunoscut o maximă ridicare și desăvârșire ontologică, dar rămânând în limitele ei, fără extinderea ei la dimensiuni divine și fără schimbare de natură. Ea primește daruri dumnezeiești, care o înalță, o împlinesc, o înnobilează sau o desăvârșesc, dar care nu-i schimbă caracterul ei creatural. Darurile primite se referă în special la cunoștința și la voința naturii omenești, în sensul că voința și tendințele acesteia, în Hristos, nu sunt strâmtorate și strâmbate de un subiect dominat de porniri individualiste, ca în orice om, ci sunt actualizate de Ipostasul divin conform cu voia lui Dumnezeu. Enipostazierea firii

[243] Pr. Șt. Buchiu, *Dogmă și teologie*, vol. II, pp. 34-36.

umane a lui Hristos în Persoana Cuvântului întrupat arată că voința și rațiunea Sa umană sunt călăuzite de Ipostasul divin, Care le folosește în conformitate cu firea și niciodată împotriva sensului acesteia. Departe de a împiedica sau de a altera tendințele voinței omenești și potențele firii umane, Cuvântul întrupat le-a actualizat în modul cel mai autentic, potrivit cu voia Tatălui și cu voia Sa ca Dumnezeu spre folosul și binele oamenilor[244].

Prin îndumnezeirea firii umane a Domnului Hristos trebuie înțeleasă și deplina ei pnevmatizare, adică lucrarea apofatică directă a Duhului Sfânt de transparentizare și sfințire a ei până la gradul suprem atins prin actul Învierii. Cunoașterea umană a Lui era o cunoaștere „în Duh", spiritualizată și întru totul curată, direcționată permanent spre Dumnezeu-Tatăl. De aceea, ea s-a făcut capabilă, progresiv, să cunoască și să arate înțelepciunea dumnezeiască infinită a Persoanei Fiului, dar și simțirea prezenței transfiguratoare a Duhului Sfânt, Duhul Fiului, Care desăvârșește toate, iar în gradul cel mai înalt omenitatea lui Hristos. De aceea, cunoașterea umană, unită fiind cu cea dumnezeiască, a fost lipsită de erori. Mântuitorul Hristos, unind în Sine două firi iar nu două ipostasuri, n-a avut o opinie omenească șovăielnică, întrucât firea și voința omenească erau conduse de Ipostasul Său dumnezeiesc.

Odată cu voința umană asumată, Hristos Mântuitorul a restaurat sau restabilit și rațiunea umană în dreapta ei judecată și în discernământul ei corect. Aceasta deoarece Rațiunea divină se face Ea însăși Ipostasul sau subiectul rațiunii umane, aducând-o la deplina conformitate cu rațiunea Sa divină. Dar, dacă se poate concepe un progres al cunoașterii pe linie umană, un progres moral nu poate fi admis din cauza unirii ipostatice. Voința omenească naturală a lui Hristos, având ca subiect purtător Persoana Logosului întrupat, de care era activată și condusă, era cu totul inaccesibilă păcatului personal și chiar ispitelor. De aceea, nu se poate vorbi de un progres moral al Lui, de o luptă cu patimile și ispitele în săvârșirea binelui, întrucât voința naturală omenească s-a unit de la început cu voința firii divine, în baza

[244] Pr. D. Popescu, *Iisus Hristos Pantocrator*, pp. 220-221.

ipostasului comun, Care, ca Fiu veșnic al lui Dumnezeu-Tatăl, era și este Însuși Binele suprem. Prin urmare,

> „rațiunea și voința umană a lui Hristos nu își au centrul lor de gravitație într-un ipostas uman, care le poate folosi în mod contrar altora și contrar voinței lui Dumnezeu, ci ele sunt ipostaziate în voința și rațiunea personală divină, ca model adevărat al lor și sunt actualizate doar în scopul pentru care au fost create de Logosul divin"[245].

Îndumnezeirea firii omenești a Mântuitorului, a cărei dimensiune apofatică izvorăște din însăși taina Întrupării Fiului lui Dumnezeu, a reprezentat un proces pnevmatic dinamic și, de aceea, discernem trei momente distincte, dar neseparate: la Întrupare, când are loc unirea ipostatică sau enipostazierea firii umane în Persoana Fiului și Cuvântului lui Dumnezeu, prin care ea intră într-un proces tainic de îndumnezeire prin energiile necreate ale firii divine, împărtășite de Ipostasul divin, care o înalță de la chip spre asemănare cu Dumnezeu; după Înviere, firea omenească, biruind urmările păcatului adamic și odată cu ele însăși moartea, se umple total de energiile sau harul Duhului Sfânt, ajungând cu totul transfigurată, trupul lui Hristos cel înviat depășind barierele spațiului și timpului; prin *Înălțarea la cer și ședera de-a dreapta Tatălui*, în Ipostasul veșnic al Fiului, firea umană pnevmatizată în mod suprem trăiește apofatic viața dumnezeiască a Preasfintei Treimi, Hristos Domnul lucrând, prin Duhul Sfânt, la pronierea, judecata și mântuirea oamenilor ca Dumnezeu întrupat și împărtășindu-le celor credincioși harul dumnezeiesc prin firea Sa umană îndumnezeită. Această împărtășire are loc până la sfârșitul istoriei în Biserică prin Sfânta Euharistie și prin celelalte Sfinte Taine, ea fiind temeiul sfințirii și mântuirii oamenilor, iar în veacul viitor constituind izvorul transfigurării și îndumnezeirii lor prin har și al înaintării, fără de sfârșit, în comuniunea fericită și eternă cu Dumnezeu-Sfânta Treime în Împărăția Sa.

[245] Pr. D. Popescu, *Iisus Hristos Pantocrator*, p. 221.

1.4.5.3. Sfânta Fecioară Maria este Născătoare de Dumnezeu (*Teotokos*)

O altă consecință a unirii ipostatice este calitatea Sfintei Fecioare Maria de *Născătoare de Dumnezeu*, prin care Biserica mărturisește că Cel care Se naște ca om din Fecioara Maria este Însuși Fiul lui Dumnezeu, Care S-a făcut subiect și ipostas al firii omenești. Sensul dogmei nu este acela că Sfânta Fecioară a născut firea dumnezeiască, deoarece Hristos Se naște din veci din Tatăl, ci că ea a născut pe Fiul lui Dumnezeu după omenitate, pe Dumnezeul-Om. În momentul nașterii, firea umană era asumată în ipostasul veșnic al Fiului și Cuvântului lui Dumnezeu sau enipostaziată.

Pe temeiul Revelației cuprinse în Sfânta Scriptură (cf. *Luca* 1, 35; *Romani* 1, 3; *Galateni* 4, 4), Biserica învață că Sfânta Fecioară Maria este Născătoare de Dumnezeu și a definit această dogmă la Sinodul al III-lea Ecumenic în *Anatematisma I*, la Sinodul al V-lea Ecumenic în *Anatematismele VI* și *VII* și la Sinodul al VII-lea Ecumenic prin canonul 5[246].

Dogma teotokologică își are temeiul în dogma hristologică și ea constituie un argument puternic al veridicității acesteia, așa cum precizează Părintele Stăniloae:

> „Biserica a considerat totdeauna pe Fecioara Maria Născătoare de Dumnezeu, căci în aceasta se implică mărturisirea că Cel ce S-a născut din ea nu e o persoană omenească deosebită de cea dumnezeiască, ci Însuși Fiul lui Dumnezeu S-a născut din ea, după firea Sa omenească. Niciodată nu se naște o fire, ci un ipostas, care în ordinea omenească este o persoană, dacă firea nu vine la subzistență reală decât ca persoană. Persoana care Se naște din Fecioara Maria este identică cu Persoana Cuvântului dumnezeiesc, Care prin Întrupare Se face și persoana firii omenești"[247].

Sfânta Tradiție a mărturisit consecvent învățătura despre maternitatea divină (*teotokia*) a Sfintei Fecioare Maria[248], iar Sf. Ioan Damaschin a

[246] *Hotărârile dogmatice ale celor șapte Sinoade Ecumenice...*, pp. 170-185, 426-429.
[247] Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, p. 79.
[248] Pr. Șt. Buchiu, *Maica Domnului. O introducere în teotokologia ortodoxă*, p. 111 ș.u.

sintetizat contribuțiile teotokologice ale Părinților anteriori și hotărârile dogmatice sinodale cu privire la această dogmă:

> „Propovăduim că Sfânta Fecioară Maria este în sensul propriu și real Născătoare de Dumnezeu. Prin faptul că Cel născut din ea este Dumnezeu adevărat, este adevărată Născătoare de Dumnezeu aceea care a născut pe Dumnezeul adevărat, întrupat din ea. Spunem că Dumnezeu S-a născut din ea, nu în sensul că dumnezeirea Cuvântului a luat din ea începutul existenței, ci în sensul că Însuși Cuvântul lui Dumnezeu, Cel născut din veci, în afară de timp din Tatăl, Care există fără de început și veșnic împreună cu Tatăl și cu Duhul, în zilele cele mai de pe urmă, pentru mântuirea noastră, S-a sălășluit în pântecele ei, S-a întrupat și S-a născut din ea fără să se schimbe. Sfânta Fecioară n-a născut un simplu om, ci un Dumnezeu adevărat; și nu un Dumnezeu simplu, ci un Dumnezeu întrupat [...]. Pentru aceea pe bună dreptate și cu adevărat numim Născătoare de Dumnezeu pe Sfânta Maria. Acest nume constituie toată taina Întrupării. Iar dacă aceea care a născut este Născătoare de Dumnezeu, negreșit și Cel născut din ea este Dumnezeu și, negreșit, este și om [...]. Acest fapt indică un singur ipostas, două firi și două nașteri ale Domnului nostru Iisus Hristos"[249].

Dar nu numai maternitatea divină a Sfintei Fecioare Maria reprezintă o consecință a unirii ipostatice, ci, în egală măsură, pururea-fecioria (*aipartenia*) ei, cel de-al doilea atribut al Maicii Domnului. O mărturie patristică în acest sens aflăm tot la Sf. Ioan Damaschin, cel care, ca imnograf, a compus numeroase imne și cântări cu conținut *teotokologic* caracterizate de o mare concentrare dogmatică:

> „După cum atunci când a fost zămislit Cuvântul a păstrat fecioară pe aceea care a zămislit, tot astfel și atunci când a fost născut a păzit nevătămată fecioria ei, trecând numai prin ea și păstrând-o încuiată [...]. Căci era cu putință să treacă prin ușă fără să strice pecețile ei"[250].

[249] Sf. Ioan Damaschin, *Dogmatica*, pp. 114-116.
[250] Sf. Ioan Damaschin, *Dogmatica*, p. 172.

Sunt de observat aici două dimensiuni esențiale ale *dogmei pururea-fecioriei* Maicii Domnului, care trebuie analizate împreună. Prima dintre ele este intervenția liberă și atotputernică a lui Dumnezeu în actul Întrupării, prin care El arată că omul singur nu se mai putea ridica din păcatul adamic, singura soluție fiind o astfel de decizie a Creatorului său. În același timp, faptul minunat și apofatic al *zămislirii feciorelnice* prin puterea Duhului Sfânt ne amintește de prima creație, când, dintr-un pământ „feciorelnic" este zidit Adam, prin bunătatea lui Dumnezeu. Fiul și Cuvântul Tatălui, prin Care toate s-au făcut, deci și omul, binevoiește să Se zidească pe Sine Însuși ca om dintr-o plămadă feciorelnică, pe care El Însuși o curățește desăvârșit, iar *Adam cel nou* sau Fiul Omului, cum Se numește pe Sine, semnifică o re-creare a omului. Coborârea lui Dumnezeu în trup echivalează cu un nou început al umanității, o umanitate complet restaurată, capabilă să reia linia ascendentă spre desăvârșire sau spre asemănarea cu Dumnezeu din punctul din care Adam abdicase și căzuse.

A doua dimensiune rezidă în persoana și în viața Sfintei Fecioare Maria și se concretizează în decizia ei liberă sau consimțământul pe care îl oferă spre împlinirea „tainei celei din veac", dar și în viața feciorelnică, de desăvârșită curăție, de consacrare sau afierosire lui Dumnezeu. Prin această afierosire, lucrare a Proniei divine, înțelegem, pe de o parte, închinarea ei lui Dumnezeu de către părinții Ioachim și Ana, care doresc să întoarcă lui Dumnezeu darul primit prin făgăduință, iar pe de altă parte, votul fecioriei perpetue, pe care îl asumă Sfânta Fecioară Maria, când s-a aflat în templu. Puterea de a rămâne fecioară și de a nu săvârși păcate personale se datora și harului dumnezeiesc, care o acoperea de la nașterea ei, așa cum acoperise profetic pe drepții Vechiului Testament, ajutându-i să ducă o viață sfântă, în cazul ei însă, într-un grad și mai înalt, dar și voinței proprii și ascezei personale. *Sinergia* dintre har și voința omenească atinge în persoana și în viața Maicii Domnului o profunzime sau o înălțime încă neatinsă, care, în momentul Bunei Vestiri, se desăvârșește. Prin har Își pregătește Fiul lui Dumnezeu vasul „odihnei" Sale, prin har se deschide total sufletul și se curățește desăvârșit trupul Sfintei Fecioare, încât „biserica" de dinaintea Bisericii să fie mai sfântă

decât templul lui Solomon și Sfânta Sfintelor, decât chivotul Legii și decât muntele cel sfânt, Sionul cel pământesc[251].

Pentru conștiința Bisericii și pentru evlavia credincioșilor, pururea-fecioria Maicii Domnului este un fapt atât de evident și de indiscutabil, tocmai pentru că este văzut și înțeles prin prisma atotsfințeniei Celui întrupat (Iisus Hristos) și a Celui prin Care s-a lucrat Întruparea (Duhul Sfânt). Nu cu o înțelegere pur rațională și cu o simțire neînduhovnicită poate fi abordată această *taină a fecioriei* Maicii Domnului, ca și când ar fi vorba de o simplă stare biologică, ci numai din interiorul Bisericii, înțeleasă ca unire dintre creat și necreat, dintre divin și uman, într-o manieră personalistă, fiindcă toată castitatea spirituală spre care sunt chemați credincioșii aici își are izvorul și modelul de urmat.

În persoana Maicii Domnului, fecioria fizică este total unită cu fecioria spirituală, pentru că numai împreună cele două dimensiuni caracterizează persoana care se consacră integral sau este disponibilă total pentru Dumnezeu. În acest sens se exprimă și Părintele Stăniloae, precizând: „Eficiența Duhului Sfânt asupra cuiva este în proporție cu puritatea sau cu disponibilitatea celui asupra căruia Duhul lucrează. Căci puritatea înseamnă disponibilitate nemicșorată pentru Dumnezeu, în rolul celui ce răspunde și se dăruiește"[252]. O astfel de puritate și sfințenie a câștigat Sfânta Fecioară Maria, încât Duhul Sfânt coborât la Buna-Vestire a putut copleși în persoana ei legile firii sau le-a înnoit pentru zămislirea feciorelnică. Noi putem vedea în *nașterea feciorelnică* a Mântuitorului și o anticipare a înnoirii generale atât a firii umane, cât și a materiei cosmosului, nu doar în perspectivă eshatologică, ci și în perspectivă sacramentală și eclesială, pornind de la minunile prin care Fiul lui Dumnezeu întrupat întărea firea slăbită de păcat prin înnoirea harului divin proniator și susținător. Pedagogia divină a restaurării omului și cosmosului concretizată în Întruparea și în lucrarea mântuitoare a Fiului veșnic al Tatălui, care ea însăși anticipa înnoirea tuturor în Împărăția lui Dumnezeu, trebuie să aibă un astfel de punct de plecare,

[251] Pr. Șt. Buchiu, *Maica Domnului. O introducere în teotokologia ortodoxă*, pp. 126-128.
[252] Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, p. 87.

în care să fie ascunsă, tainic, toată desfășurarea ulterioară a *mântuirii*, *transfigurării* și *îndumnezeirii* realizate de Hristos în Duhul Sfânt[253].

1.4.5.4. Lipsa de păcat a Mântuitorului Iisus Hristos

Pe temeiul Revelației divine, Biserica crede și mărturisește că Mântuitorul Iisus Hristos S-a născut în mod supranatural din Sfânta Fecioară Maria, deci *fără păcatul strămoșesc*, dar cu afectele ireproșabile și coruptibilitatea firii omenești căzute, care sunt urmări ale păcatului adamic. El nu a avut și nici nu putea săvârși păcate personale, deoarece subiectul firii și voinței omenești era Însuși Logosul divin veșnic.

Sfânta Scriptură mărturisește lipsa de păcat a Mântuitorului, numindu-L „Sfânt" (cf. *Luca* 1, 35) și arătând că, potrivit mărturiei Sale, nimeni nu-L va vădi de păcat (cf. *Ioan* 8, 46). Sfinții Părinți și întreaga Sfântă Tradiție fundamentează lipsa Lui de păcate personale pe unirea ipostatică a voinței Sale omenești naturale cu voința Sa dumnezeiască, Fiul lui Dumnezeu înomenit activând cele două voințe în chip unitar și în desăvârșită ascultare de Tatăl. Numai fiind fără de păcat a putut lua asupra Lui păcatul universal adamic și păcatele personale ale tuturor oamenilor, murind pe cruce pentru ele și întărind total firea și voința noastră în Sine.

Această consecință a unirii ipostatice este corelativă cu cea a îndumnezeirii firii umane asumate de Fiul lui Dumnezeu, arătând profunzimea lucrării dumnezeiești a Ipostasului Cuvântului asupra firii omenești în vederea restaurării, înnoirii și sfințirii ei.

> „Hristos Și-a asumat firea noastră umană cu pătimirile ei curate cu scopul de a o întări prin biruința asupra lor, a o înălța și a o desăvârși din interiorul ei, iar prin aceasta să ne arate calea izbăvitoare [...]. Datorită unirii ipostatice, Cuvântul întrupat a asumat firea noastră slăbită de păcat, dar lipsită de păcat, ca s-o desăvârșească prin pătimirea Sa curată și să vindece prin ea patimile noastre păcătoase"[254].

[253] Pr. Șt. Buchiu, *Maica Domnului. O introducere în teotokologia ortodoxă*, pp. 128-129.
[254] Pr. D. Popescu, *Iisus Hristos Pantocrator*, p. 217.

Păcatul adamic universal și păcatele personale ale oamenilor, care își au rădăcina în el, înseamnă separație de Dumnezeu, care poate merge până la dușmănie față de El, având drept consecință separația egoistă față de semeni, dar și afectând profund firea și voința umane, care se pervertesc, se centrează pe opoziția față de ceilalți și înainte de toate, față de Dumnezeu. Dimpotrivă,

> „umanitatea lui Hristos este complet deschisă Tatălui și Duhului Sfânt. Participă la comuniunea desăvârșită a Fiului cu Tatăl și cu Duhul. Ea nu poate manifesta o «dușmănie» față de Dumnezeu, căci Ipostasul ei e Fiul lui Dumnezeu Însuși. Dar nu se poate închide nici semenilor, pentru că Ipostasul divin în care subzistă real nu are nici «dușmănie» față de oameni, nicio voință de a se afirma împotriva lor, nicio teamă de strâmtorare din partea lor. Dumnezeu este prin excelență iubitor față de făpturile Sale"[255].

De asemenea, ca și celelalte consecințe ale unirii ipostatice, lipsa de păcat a Mântuitorului Hristos dovedește și mărturisește că El este *Dumnezeu întrupat*. Neputința de a păcătui, care este proprie lui Dumnezeu, a devenit participabilă firii omenești în Persoana Fiului întrupat, nu fără un efort al voinței acesteia în care era întărită de harul împărtășit ei de Ipostasul divin, Care o subiectiva cu acordul ei.

> „Sfântul Maxim socotește că în Hristos n-a existat un liber arbitru uman, pentru că nu a existat un subiect uman care să decidă în mod deosebit de Dumnezeu, ci numai voința naturală a firii, care trecea în hotărâri concrete prin Ipostasul Cuvântului întrupat. Iar Ipostasul Cuvântului activa totdeauna voința conform cu firea, ceea ce era conform și cu voia Sa divină"[256].

Părintele Stăniloae precizează însă și faptul că, activând firea și voința omenească, Logosul divin întrupat concomitent le întărea prin

[255] Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, p. 93.
[256] Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, p. 97.

harul Său ca să urmeze benevol lucrarea firii și voinței divine, iar aceasta le-a făcut permeabile pentru vecie lucrării îndumnezeitoare și transfiguratoare divine, pentru care acestea fuseseră asumate. Că acesta era scopul urmărit prin Întrupare de Fiul lui Dumnezeu o dovedește și faptul că

> „Hristos prin chenoză nu dădea firii Sale omenești atâta putere încât să facă inutil efortul voinței ei. Căci El voia ca orice om să-și poată ține, ca și El, afectele în frâul satisfacerii în limitele trebuințelor stricte ale firii. El a dat prin urmare firii și voinței Sale umane, adeseori, numai atâta putere câtă avea să fie necesară și celorlalți oameni pentru a ține aceste afecte în limitele trebuințelor firii"[257].

Prin împărtășirea de Hristos euharistic, credincioșii primesc harul sfințitor prin trupul Lui îndumnezeit, care le fortifică ființa și voința de a rezista ispitelor și de a învinge păcatul, unindu-și tainic voința lor cu voința îndumnezeită a Mântuitorului. Hristos Domnul voiește să întărească cu harul Său voința celor credincioși, cu fiecare unire a lor cu El, în mod eclesial și sacramental, pregătindu-i de Împărăția Cerurilor, în care cei mântuiți vor avea voințele lor unite pentru totdeauna cu voința Fiului, a Duhului Sfânt și a Tatălui ceresc, voința unică și unificatoare a Preasfintei Treimi.

1.4.5.5. Lui Hristos Domnul I Se cuvine o singură închinare ca lui Dumnezeu

Această consecință a unirii ipostatice, reflectată puternic în cultul și în spiritualitatea Bisericii Ortodoxe, pune în evidență faptul că Fiul lui Dumnezeu întrupat trebuie să primească o singură închinare din partea credincioșilor, care se adresează Persoanei Sale dumnezeiești. Închinarea trebuie să se adreseze Persoanei unice a Cuvântului lui Dumnezeu, iar nu separat celor două firi. Adevărul acesta îl mărturisește Sfânta Scriptură

[257] Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, p. 100.

prin afirmația că lui Hristos I Se cuvine aceeași cinstire ca și Tatălui: „Ca toți să cinstească pe Fiul, precum cinstesc pe Tatăl" (*Ioan* 5, 23). O altă mărturie este cea a Sf. Apostol Toma, care I s-a închinat după Înviere ca lui Dumnezeu: „Domnul Meu și Dumnezeul Meu" (*Ioan* 20, 28).

În mod similar cu celelalte consecințe ale unirii ipostatice, Biserica, prin vocea Sfinților Părinți, a pus accentul pe unitatea Persoanei Fiului lui Dumnezeu întrupat.

> „Închinarea e parte dintr-un dialog, iar dialog nu este decât între persoană și persoană. Dialog nu poate avea loc între persoană și natură, fie ea chiar natura unei persoane și chiar a Persoanei lui Iisus Hristos [...]. Nimic nu rămâne în Hristos în afara unității Persoanei, fără marca și prezența Persoanei. Hristos este Însuși Dumnezeu prezent în planul accesibil nouă. De aceea S-a întrupat Fiul lui Dumnezeu, ca să Se facă El Însuși prezent, într-o relație directă sau într-un dialog direct cu noi. Prezența aceasta directă a lui Dumnezeu ca persoană nu poate fi acoperită de prezența omului"[258].

În actul închinării adresate Fiului lui Dumnezeu, credincioșii au permanent conștiința că I se adresează Lui ca Dumnezeu, deoființă cu Tatăl și cu Duhul, dar ca lui Dumnezeu întrupat. În rugăciune este simțită și trăită iubirea Lui dumnezeiască deodată cu iubirea Lui omenească îndumnezeită și sfințitoare pentru cei care o primesc și care este împărtășită ca una de Ipostasul Fiului. Această unitate a Persoanei lui Hristos este conștientizată în cel mai înalt grad în Sfânta Liturghie, atunci când credincioșii, după ce anterior I s-au închinat lui Hristos, se împărtășesc de Trupul și Sângele Lui. Părintele Stăniloae atrage atenția asupra unirii prin har, care are loc de la persoană la Persoană:

> „Ne unim cu Persoana unică și sfântă sau izvor al sfințeniei între oameni, nu cu niște substanțe sfinte (un trup și un sânge impersonale). Însuși Domnul a spus: «Pentru ei Mă sfințesc pe Mine însumi, ca și ei să fie sfințiți întru adevăr» (*Ioan* 17, 19), adică în El Însuși, căci

[258] Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, pp. 105-107.

El este Omul în care s-a revărsat toată sfinţenia dumnezeiască spre slava lui Dumnezeu"[259].

Prin unica închinare sau adorare adusă Persoanei unice a Fiului lui Dumnezeu întrupat, credincioşii Îi aduc şi iubirea cea mai adâncă şi plină de recunoştinţă, neuitând nicio clipă că El S-a întrupat, S-a jertfit şi a primit moartea din iubire totală pentru noi, unind în El, aşa cum a unit firile, voinţele şi lucrările, şi cele două feluri de iubire, divină şi umană, pe care ei le simt ca una, dându-le încredere în mila Lui nesfârşită, formă sub care El ne împărtăşeşte iubirea Lui divino-umană.

„Lui Hristos Îi aducem o închinare ca lui Dumnezeu cu atât mai plină de iubire, cu cât El e Dumnezeu Care S-a făcut om şi S-a adus jertfă pentru noi. Îi aducem o închinare cu atât mai spontană, cu cât S-a făcut Fiul Omului şi prin aceasta ne-a făcut fraţi ai Săi şi fii ai Tatălui ceresc preabun. Până nu S-a făcut om şi n-a primit moartea pe cruce pentru noi, Cuvântul lui Dumnezeu Însuşi nu era cunoscut şi preamărit de toată creaţia, cum a devenit cunoscut şi preamărit după aceea"[260].

În concluzie, prin această ultimă consecinţă a unirii ipostatice, ca de altfel şi prin celelalte, Biserica învaţă că „Unul din Sfânta Treime", Fiul şi Cuvântul veşnic al Tatălui S-a întrupat, rămânând deofiinţă cu Tatăl şi cu Duhul Sfânt după firea divină şi devenind deofiinţă cu noi oamenii după firea umană fără vreo schimbare sau alterare a Ipostasului sau a celor două firi. Unirea realizată de El în Sine între oameni şi Sfânta Treime o vrea extinsă la toţi, prin Biserică şi prin Sfintele Taine, iar prin aceasta se arată finalitatea soteriologică a Întrupării Sale, care a fost urmată de Jertfă şi de Înviere, prin care firea Sa umană a fost îndumnezeită în mod desăvârşit, iar prin ea toţi cei credincioşi se pot mântui şi îndumnezei.

[259] Pr. D. Stăniloae, *Spiritualitate şi comuniune în Liturghia ortodoxă*, p. 333.
[260] Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, p. 109.

1.5. Întreita slujire a lui Iisus Hristos şi cele trei direcţii ale lucrării Lui mântuitoare

În teologia dogmatică ortodoxă termenul de „mântuire" are un sens obiectiv şi unul subiectiv: de aici *mântuire obiectivă*, prin care înţelegem răscumpărare, restaurare, împăcare şi îndumnezeire şi *mântuire subiectivă*, care corespunde termenilor biblici de îndreptare, sfinţire, viaţă nouă, viaţă în Hristos, îndumnezeire prin har. Aşadar, prin mântuire obiectivă înţelegem lucrarea de restaurare şi răscumpărare a neamului omenesc din robia morţii şi a păcatului, săvârşită de către Domnul Iisus Hristos prin Întruparea, Jertfa, Învierea şi Înălţarea Sa la cer. Ea poate fi numită mântuirea virtuală a întregii umanităţi sau răscumpărarea acesteia. Mântuirea subiectivă sau personală, definită şi ca îndreptare, reprezintă împroprierea de către fiecare om, prin har, credinţă şi fapte bune, a roadelor răscumpărării, prin unire sacramentală şi eclesială cu Hristos, Fiul lui Dumnezeu întrupat şi prin umplerea de harul sfinţitor al Duhului Sfânt.

1.5.1. *Relaţia dintre Persoana şi lucrarea Mântuitorului Iisus Hristos*

Învăţătura despre Persoana Fiului lui Dumnezeu înomenit este intim legată de opera Lui de mântuire a lumii, deoarece cea de-a doua îşi are începutul în asumarea şi sfinţirea firii Sale umane. Prin urmare, nu se poate despărţi între activitatea sau lucrarea mântuitoare şi Persoana Domnului Hristos. Nu există mântuire în afară de Persoana Sa, pentru că noi ne mântuim subiectiv sau personal doar în unire cu El şi nu printr-o învăţătură detaşată de El, ci împărtăşindu-ne de Hristos în Biserică prin Sfintele Taine şi rămânând într-o relaţie permanentă şi personală cu El. Părintele Stăniloae precizează în acest sens:

„Iisus Hristos mântuieşte El Însuşi ca Persoană de neînlocuit, întrucât calitatea Sa de persoană dumnezeiască devenită accesibilă ca om este unicul izvor de putere, care ne eliberează de păcat şi de urmările lui, între care cea mai gravă este moartea. Mântuirea nu o putem

dobândi decât în Dumnezeu sau ca o înveşnicire a relaţiei personale cu El, relaţie prin care ni se comunică şi primim în mod liber darurile şi puterile vieţii adevărate şi inepuizabile"[261].

Între Persoana şi lucrarea mântuitoare a lui Hristos Domnul există o distincţie, dar nu o separaţie; opera de mântuire poate fi privită şi în sine, teoretic, ca o realitate distinctă de Persoana Sa, sub diferite aspecte, în fond însă, Persoana şi opera Sa de mântuire formează un tot indivizibil. De aceea, în teologia ortodoxă accentul este pus totdeauna pe Persoana Mântuitorului Iisus Hristos, Cel care a realizat în Sine împăcarea omului cu Dumnezeu şi îndumnezeirea firii omeneşti. Atunci când vorbim de mântuire, vorbim de Hristos Mântuitorul şi nu de o operă detaşată de El; încercând să definim lucrarea mântuitoare săvârşită de Hristos, definim de fapt pe Iisus Hristos, în întreita Sa slujire, care a avut trei direcţii: spre Dumnezeu-Tatăl, spre firea Sa umană şi spre noi oamenii.

De Persoana Lui şi de relaţia personală şi comunitară cu El depinde mântuirea noastră; ne mântuim prin Persoana lui Iisus Hristos, Dumnezeul-Om, şi nu printr-o lucrare detaşată de El. De aici provine şi importanţa dogmatică şi spirituală a prezenţei eficiente prin energiile divine necreate a Mântuitorului Hristos în Biserică şi în Sfintele Taine, aşa cum se va observa în tratarea mântuirii subiective sau personale[262].

Trebuie însă precizat şi faptul că deoarece Hristos Domnul

„lucrează asupra noastră în comuniune iubitoare cu Tatăl şi cu Duhul Sfânt, ne aduce mântuirea în care este activă întreaga Sfântă Treime cu iubirea Ei. Iar oamenii sunt mântuiţi nu ca nişte obiecte, ci prin acceptarea liberă a comuniunii cu Hristos şi prin Hristos cu întreaga Sfântă Treime. Astfel, toată mântuirea are pecetea unor relaţii personale între Hristos şi, prin El, între Sfânta Treime şi oameni [...]. Coborârea lui Dumnezeu la noi şi înălţarea noastră la Dumnezeu se realizează prin lucrarea nedespărţită a Sfintei Treimi, de la Tatăl, prin Fiul în Duhul Sfânt. Datorită legăturii indisolubile între opera

[261] Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, p. 112.
[262] Pr. Şt. Buchiu, *Dogmă şi teologie*, vol. II, pp. 41-42.

de răscumpărare şi Persoana Mântuitorului Hristos, întreaga Sfântă Treime este prezentă şi lucrează pentru mântuirea noastră"[263].

1.5.2. *Lucrarea mântuitoare a lui Iisus Hristos şi cele trei direcţii ale sale*

Opera de mântuire sau de răscumpărare a Fiului lui Dumnezeu întrupat, fiind divino-umană, este de o complexitate infinită, conţinând în sine o bogăţie de aspecte şi semnificaţii şi, de aceea, nu poate fi cuprinsă în câteva explicaţii. Sf. Nicolae Cabasila exprimă acest adevăr în următorii termeni:

„De aceea şi Sfânta Scriptură a trebuit să caute o mulţime de pilde, care să lămurească marea taină a acestei uniri neînţelese, deoarece într-una singură e limpede că nu se poate cuprinde un atât de mare adevăr. Dar niciuna din aceste pilde sau imagini nu lămureşte deplin unirea duhovnicească a omului cu Dumnezeu, căci toate se dovedesc neputincioase în a arăta toată adâncimea acestei taine"[264].

Analizând din punct de vedere dogmatic profunzimea lucrării mântuitoare a Fiului şi Cuvântului lui Dumnezeu întrupat putem, însă, discerne pe temeiul Sfintei Scripturi trei direcţii spre care ea se îndreaptă: spre Dumnezeu-Tatăl, spre firea umană a Fiului înomenit şi spre întreaga umanitate, creată şi proniată de Dumnezeu[265].

„Deşi direcţiile lucrării sunt trei, lucrarea însăşi nu se împarte. Lucrarea de restabilire şi de îndumnezeire a firii proprii este în acelaşi timp lucrare de slăvire a lui Dumnezeu; căci în natura omenească astfel restabilită şi îndumnezeită se arată slava lui Dumnezeu şi natura însăşi slăveşte pe Dumnezeu. Slava lui Dumnezeu se face văzută de

[263] Pr. D. Popescu, *Iisus Hristos Pantocrator*, pp. 223-224.
[264] Sf. Nicolae Cabasila, *Despre viaţa în Hristos*, pp. 132-133.
[265] În manualele clasice de teologie dogmatică se trata despre cele trei aspecte ale Răscumpărării: aspectul de jertfă, aspectul ontologic şi aspectul recapitulativ. În această ordine, ele corespund celor trei direcţii menţionate.

asemenea în eliberarea oamenilor de păcat. Căci ei încetează să mai fie dușmanii lui Dumnezeu, odată ce Hristos i-a împăcat cu Dumnezeu prin trupul Său, adică prin puterile dumnezeiești extinse în ei prin trupul Său; ei pot «slăvi acum pe Dumnezeu în trupul lor și în duhul lor, ca unele ce sunt ale lui Dumnezeu» (1 *Corinteni* 6, 20). Iar direcția spre oameni a lucrării Sale mântuitoare nu e decât o prelungire a lucrării mântuitoare asupra firii Sale omenești"[266].

Așadar, pe lângă caracterul divers al lucrării mântuitoare, observăm că cele trei direcții se întrepătrund, formând o unitate, care provine din unitatea Persoanei lui Hristos, dar concomitent exprimă și finalitatea unică pe care El a avut-o ca scop: restaurarea, sfințirea și îndumnezeirea umanității în Sine, pentru ca toți cei care vor crede să se împărtășească de ea și astfel să fie mântuiți, împlinindu-se astfel voia lui Dumnezeu-Tatăl, care este în același timp voia Preasfintei Treimi.

Tot pe temeiul Sfintei Scripturi, Biserica a învățat de la început despre cele trei slujiri sau demnități ale Mântuitorului Iisus Hristos, anticipate și profețite în Vechiul Testament și împlinite sau lucrate în Noul Testament. În ordinea temporală a vieții pământești a Fiului acestea sunt: Învățător-Proroc, Arhiereu și Stăpânitor, Domn și Împărat. În mod special slujirea arhierească, împlinită prin suferințele și Jertfa Sa pe cruce, este îndreptată în cele trei direcții menționate anterior. Pe de altă parte, și celelalte două slujiri au o direcție spre Tatăl, care este preamărit prin Cuvântul lui Hristos și prin stăpânirea pe care El I-a dat-o Fiului, dar și spre firea omenească a lui Hristos, care a fost umplută de lumina cunoștinței dumnezeiești și condusă spre transfigurare și îndumnezeire. Pe de altă parte, afirmă Părintele Stăniloae,

„aceste trei forme de slujire se combină cu cele trei direcții ale lucrării mântuitoare a lui Hristos. Slujirea arhierească e îndreptată atât spre propriul trup, cât și spre Dumnezeu și spre oameni; faptele pilduitoare și viața de model sunt îndreptate atât spre oameni ca învățătură concretizată, cât și spre Dumnezeu și spre propria natură umană.

[266] Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, p. 116.

Chiar învățătura pe care o dă, deși e îndreptată în mod principal spre oameni, e și împlinirea unei ascultări aduse Tatălui și o punere în relief a voii Tatălui și a slavei Lui, fiind o lăudare a lui Dumnezeu, o slujire a Lui. În sfârșit, prin puterea exercitată asupra naturii, asupra morții și asupra oamenilor, Hristos slăvește totodată puterea lui Dumnezeu cel în Treime, care este proprie și Lui, dar arată și puterea pe care a dat-o trupului Său. În toată lucrarea Sa Hristos manifestă întreita Sa relație cu natura Sa omenească, cu Tatăl și cu oamenii și prin toată lucrarea manifestă întreita Sa slujire de Învățător-Proroc, de Arhiereu și de Împărat"[267].

1.5.2.1. Slujirea profetică sau învățătorească a Mântuitorului Iisus Hristos

Prin această chemare sau slujire înțelegem lucrarea Mântuitorului de a descoperi oamenilor adevărul absolut, adică adevărul despre Sine ca Dumnezeu: „Eu sunt lumina lumii" (*Ioan* 8, 12); „Eu sunt calea, adevărul și viața" (*Ioan* 14, 6). În același timp a revelat adevărul despre om și lume, ca opere ale lui Dumnezeu destinate îndumnezeirii prin har. Dar, Mântuitorul Hristos descoperă pentru prima dată în istorie și Taina Preasfintei Treimi, a planului de creare și mântuire a lumii, taina omului și taina vieții veșnice.

Iisus Hristos nu descoperă un adevăr abstract, detașat de Sine, ci *pe Sine Însuși* în calitate de Creator, Proniator, Mântuitor și Judecător al lumii întregi. Iisus este adevărul și prorocia în Persoană sau Învățătorul și Prorocul prin excelență. Ceilalți profeți vesteau adevărul descoperit și primit de la Dumnezeu, în timp ce Hristos este El Însuși Adevărul și reprezintă, ca Persoană a Dumnezeului-Om, *plenitudinea Revelației divine*.

Cuvintele Lui au acoperire în Însăși Persoana Lui, ele sunt o iradiere a Persoanei Sale; tocmai de aceea, cuvintele Lui sunt veșnice și neschimbabile ca și Persoana Sa. El îl arată în Persoana Sa atât pe Dumnezeu, cât și pe om, dar și cosmosul restaurat și transfigurat.

[267] Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, pp. 117-118.

„Îl arată pe om în Sine – afirmă Părintele Stăniloae – în starea desăvârșită de după Înviere, care poate deveni și starea reală a tuturor celor ce cred în El. Iar pentru că El este prin viața Sa și prin Învierea Sa ceea ce e chemată să devină de fapt omenirea întreagă, învățătura Lui este și realistă și profetică, acoperindu-se cu ceea ce este El ca om, în care s-a realizat cu adevărat umanitatea și se va realiza după Înviere"[268].

Evanghelia Împărăției, pe care El Însuși continuă să o vestească după Înălțarea Sa, în Biserică prin Sfinții Apostoli și prin urmașii acestora, ajutați de Duhul Sfânt, trebuie propovăduită, trăită și valorizată în contextul fiecărei epoci de fiecare generație de credincioși până la sfârșitul veacurilor.

Chemarea Sa profetică sau învățătorească este permanent actualizată în Biserică prin slujirea cuvântului sau propovăduirea Evangheliei de către preoția sacramentală. Ea se împărtășește într-un anumit mod și credincioșilor în Biserică în sensul că Hristos, prin Duhul Sfânt, le dăruiește puterea de a cunoaște și a trăi în Adevăr, adică în Hristos și prin El în comuniune cu Dumnezeu-Sfânta Treime[269].

1.5.2.2. Slujirea arhierească a Mântuitorului Iisus Hristos

În centrul lucrării mântuitoare se află slujirea arhierească a Domnului Hristos, prin care El ne-a eliberat din robia păcatului și a morții, restaurând chipul lui Dumnezeu din om și legătura dintre om și Dumnezeu. Slujirea Lui arhierească constă în chenoza, jertfa de Sine și suferințele îndurate până la moarte, dar mai ales în Jertfa de pe cruce pentru păcatele noastre prin care ne-a împăcat cu Dumnezeu și a restabilit comuniunea dintre noi și Dumnezeu.

În Vechiul Testament, profetul Isaia descrie, prin puterea Duhului Sfânt, Jertfa Mântuitorului în termenii cei mai expresivi: „Acesta a luat asupră-Și durerile noastre și S-a împovărat. Și noi Îl socoteam pedepsit

[268] Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, p. 121.
[269] Pr. Șt. Buchiu, *Dogmă și teologie*, vol. II, pp. 43-44.

și chinuit de Dumnezeu, dar El fusese pătruns pentru păcatele noastre și zdrobit pentru fărădelegile noastre. El a fost pedepsit spre mântuirea noastră și prin rănile Lui toți ne-am vindecat. Toți umblam rătăciți ca niște oi, fiecare pe calea noastră și Domnul a făcut să cadă asupra Lui fărădelegile tuturor. Chinuit a fost dar S-a supus și nu Și-a deschis gura Sa; ca un Miel spre junghiere S-a adus și ca o oaie fără de glas înaintea celor ce o tund, așa nu Și-a deschis gura Sa [...]. Că s-a luat de pe pământ viața Lui! Pentru fărădelegile poporului meu a fost adus spre moarte" (*Isaia* 53, 4-8).

Preoția și jertfele Vechiului Testament erau o prefigurare a adevăratei preoții și jertfe din Noul Testament; ele nu erau capabile să biruiască păcatul întregii omeniri și nici să-L împace pe Dumnezeu sau să refacă legătura noastră cu Dumnezeu. De aceea, pentru noi, Iisus Hristos este *Mijlocitorul desăvârșit* între Dumnezeu și oameni, deopotrivă Dumnezeu și Om, fără de păcat și prin aceasta *unicul* și *veșnicul Arhiereu*, Care poate mijloci pentru noi cu adevărat pentru că „rămâne în veac" (*Evrei* 7, 24-25). Spre deosebire de preoții din Legea Veche, El n-a adus o jertfă exterioară, ci S-a adus pe Sine Însuși ca Jertfă supremă lui Dumnezeu pentru păcatele noastre (cf. *1 Ioan* 2, 2).

Hristos este nu numai Arhiereul jertfitor, ci și Jertfa Însăși. El este și Cel care aduce și Cel care Se aduce și Cel care primește ca Dumnezeu, împreună cu Tatăl și cu Duhul Sfânt. Arhiereul este una cu jertfa, este Jertfa în persoană. „Acesta este Trupul Meu care se frânge pentru voi spre iertarea păcatelor! Acesta este Sângele Meu al Legii celei noi, care pentru voi și pentru mulți se varsă, spre iertarea păcatelor!" (*Matei* 26, 26-28). Spre deosebire de preoția lui Aaron, Hristos este Arhiereu după rânduiala lui Melchisedec (cf. *Evrei* 6, 20), adică fără predecesor și fără succesor, preoția Lui fiind unică, eternă și universală[270].

Privită din perspectiva scopului ei, slujirea arhierească a Mântuitorului are trei direcții: una îndreptată către Dumnezeu-Tatăl, una către firea Sa omenească și alta către noi. În Sfânta Scriptură și în teologia Sfinților Părinți sunt afirmate aceste trei direcții referitoare la slujirea

[270] Pr. Șt. Buchiu, *Dogmă și teologie*, vol. II, pp. 44-45.

arhierească a lui Hristos. Cea dintâi urmăreşte slăvirea lui Dumnezeu (cf. *Efeseni* 2, 16; 1, 20), a doua, sfinţirea firii umane a lui Hristos (cf. 1 *Corinteni* 6, 20), iar a treia, eliberarea noastră de păcat şi de moarte (cf. *Evrei* 1, 5).

Direcţia către Tatăl era necesară deoarece El are iniţiativa iertării oamenilor: „Căci Dumnezeu aşa a iubit lumea, încât pe Fiul Său Cel Unul-Născut L-a dat, ca oricine crede în El să nu piară, ci să aibă viaţă veşnică" (*Ioan* 3, 16). Dumnezeu nu poate iubi starea de păcat a oamenilor, care nu afectează doar firea lor, ci constituie şi o stare de duşmănie a acestora faţă de Dumnezeu-Tatăl. De aceea era necesară o Jertfă supremă, pe care doar Fiul lui Dumnezeu putea să o aducă pentru a reface comuniunea dintre Dumnezeu şi oameni. Biserica învaţă că Dumnezeu a mântuit lumea din iubire, dar Jertfa Fiului Său a împlinit dreptatea divină, care nu lasă păcatul neosândit. Jertfa lui Hristos constituie concomitent un act de dreptate, dar şi de iubire, care învinge starea de duşmănie a omului faţă de Dumnezeu şi restabileşte comuniunea lui Dumnezeu cu omul şi a omului cu Dumnezeu[271].

Direcţia către firea Sa umană, asumată prin Întrupare, a slujirii arhiereşti a lui Hristos a fost la fel de necesară, deoarece doar prin ascultarea Sa desăvârşită de Tatăl şi prin Jertfa şi moartea Sa, El a eliminat din această fire afectele şi moartea, intrate în fire după cădere, a ridicat firea omenească la desăvârşire şi la nestricăciune până la îndumnezeire. Aceasta s-a petrecut fiindcă moartea Lui nu a fost moartea unui simplu om, ci a unui om Care era în acelaşi timp şi Dumnezeu. Prin suportarea curată şi statornică a suferinţelor, El a întărit din interior firea omenească, refăcând în ea, prin harul firii Sale Dumnezeieşti, deplina domnie a spiritului sau centralitatea duhului, prin care a restaurat chipul divin din om. Aşadar, prin ascultare şi suportarea cu răbdare smerită a suferinţelor şi a morţii, Hristos, Marele Arhiereu, a oferit ca ofrandă neprihănită firea Sa umană Tatălui, umplând-o de forţa spirituală a dumnezeirii Sale, prin care i-a dăruit nepătimirea[272].

[271] Pr. D. Popescu, *Iisus Hristos Pantocrator*, pp. 228-229.
[272] Pr. D. Popescu, *Iisus Hristos Pantocrator*, pp. 229-230.

Lucrarea arhierească mântuitoare a Fiului lui Dumnezeu întrupat este pregătită de lucrarea Lui învăţătorească, dovedindu-se a fi scopul acesteia, pentru ca Hristos să nu reprezinte doar un model pentru oameni, ci şi *o sursă de putere şi de viaţă dumnezeiască*, prin harul pe care îl va împărtăşi, după Înviere, prin Duhul Sfânt, „celor ce vor crede şi se vor boteza", unindu-se cu El şi prin El cu Tatăl. Părintele Stăniloae explică profunzimea calităţii Sale de Arhiereu astfel:

> „Primind să Se facă om, Fiul lui Dumnezeu a primit să Se facă Arhiereul suprem al nostru şi Jertfa supremă pentru noi, adică a primit să ofere trupul Său întru totul lui Dumnezeu şi prin aceasta să-l învie pentru a-l dărui ca un aluat al învierii nouă oamenilor prin unirea noastră cu El. El nu este Arhiereu în calitate de Dumnezeu, căci Arhiereul slujeşte lui Dumnezeu. Dar nu e Arhiereul suprem decât pentru că e şi Dumnezeu, pentru că poate fi astfel Mijlocitorul deplin eficient între oameni şi Dumnezeu, pentru că face pe Dumnezeu pricinuitor al Învierii din moartea acceptată ca jertfă. Iar putinţa dăruirii Sale depline ca om lui Dumnezeu e implicată în calitatea Sa de Fiu al lui Dumnezeu, Care Se află din veci într-o ascultare filială de Tatăl"[273].

Direcţia către oameni a slujirii Sale arhiereşti, vizibilă şi în cele afirmate mai sus, o arată Hristos Domnul prin faptul că a acceptat starea de jertfă curată pentru ca, intrând la Tatăl în această stare, să ne ducă şi pe noi, cei ce suntem adunaţi sau recapitulaţi în El la Tatăl, prin sălăşluirea Lui în noi. Intrarea lui Hristos ca om la Tatăl prin Înviere, condiţionată de starea Lui de jertfă atotcurată, înseamnă şi restabilirea comuniunii noastre cu Dumnezeu. Dar Dumnezeu-Tatăl nu avea nevoie de o jertfă pentru satisfacerea onoarei Lui, ci ca prin ea să ne deschidă comuniunea cu El şi, renunţând la egoismul nostru, să-L vedem în toată slava Lui, de care, prin Hristos, în Duhul Sfânt, să ne împărtăşim.

Ca să intrăm în comuniune cu Tatăl, Cel care prin Hristos a devenit Tatăl nostru, trebuie să ne aflăm, însă, în comuniune nemijlocită cu

[273] Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, p. 139.

Hristos cel jertfit și înviat, iar aceasta o putem realiza doar în Biserică în mod sacramental. Hristos este astfel nu numai Învățătorul nostru suprem și învățătura ipostaziată prin Sine, ci și Arhiereu și Jertfă prin Sine, El fiind Cel care Se jertfește ca să dobândească lucrarea sfințitoare a lui Dumnezeu pentru om, din care să ne împărtășim și noi. Ca Dumnezeu întrupat și Arhiereu veșnic, Hristos restaurează prin pătimirile, Jertfa și Învierea Sa comuniunea noastră cu Dumnezeu[274].

1.5.2.3. Slujirea împărătească a Mântuitorului Iisus Hristos

Chemarea profetică și slujirea arhierească ale Mântuitorului s-au împlinit în starea chenotică de smerenie slujitoare a Lui. Pentru desăvârșirea lucrării mântuitoare trebuia ca Fiul lui Dumnezeu să asume și slujirea sau demnitatea împărătească, prin care să arate și să ne împărtășească și slava Sa divină. Dar demnitatea aceasta împărătească nu se referă la conducerea lumii, împreună cu Tatăl și cu Duhul Sfânt, înainte de Întruparea Sa, ci este demnitatea împărătească pe care a primit-o de la Tatăl ca om, tot așa cum de la El le-a primit și pe cele două, despre care s-a tratat anterior. Iar această slujire, așa cum s-a mai precizat, nu e despărțită de cea de Învățător și de cea de Arhiereu. „Puterea Lui s-a exercitat și în suportarea durerii în înfrângerea duhurilor rele, care-L ispiteau prin afectele de plăcere și de durere. Ea s-a exercitat chiar și în primirea morții și de aceea e un fel de continuitate între Jertfă și Înviere"[275].

Prefigurări ale acestei demnități au existat în Vechiul Testament, acolo unde Mesia este înfățișat ca „stând pe scaunul împăraților", ca „Cel ce judecă și face dreptate" și ca „Cel ce stăpânește până la marginile pământului" (*Ieremia* 23, 5-6). În Noul Testament, îngerul Gavriil Îl vestește pe Mesia ca Împărat veșnic (cf. *Luca* 1, 33). Magii de la Răsărit caută pe „împăratul iudeilor" și Îi aduc daruri ca unui împărat (cf. *Matei* 2, 2). La ultima intrare în Ierusalim, Hristos este aclamat ca împărat, iar în fața lui Pilat, Acesta recunoaște că este Împărat.

[274] Pr. D. Popescu, *Iisus Hristos Pantocrator*, pp. 231-232.

[275] Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, pp. 159-160.

Sf. Apostol Pavel Îl numește „Împăratul împăraților și Domnul domnilor" (*1 Timotei* 6, 15), calitate pe care Însuși Domnul Și-o descoperă Apostolilor după Înviere: „Mi s-a dat toată puterea în cer și pe pământ" (*Matei* 28, 18).

Mântuitorul Hristos Își împlinește demnitatea împărătească într-o anumită măsură în viața Sa pământească, dar în mod desăvârșit după moartea Sa. În prima parte Își arată puterea dumnezeiască prin minuni în mod special prin cele săvârșite asupra morții (înviind pe fiica lui Iair, pe fiul văduvei din Nain și pe Lazăr din Betania), ca și prin stabilirea principiilor după care se va conduce Biserica, așa cum a făcut la Cina cea de Taină. În partea a doua Își manifestă puterea de Împărat prin *coborârea la iad* și prin *Înviere*, sfărâmând puterea și stăpânirea diavolului, prin *Înălțarea* și *șederea de-a dreapta Tatălui* și prin prezența Sa apofatică și continuă în Biserică, în calitate de Cap sau Conducător al ei. Ultima manifestare a demnității și puterii împărătești va fi la Parusie prin învierea generală, judecata universală, înnoirea cerului și a pământului, după care va urma Împărăția cea veșnică a Preasfintei Treimi împreună cu cei sfinți și cei drepți.

Puterea și slava împărătească pe care le-a primit ca om Fiul lui Dumnezeu prin suportarea morții, prin Înviere și Înălțarea la ceruri, le-a primit prin proslăvirea firii Sale omenești de către Tatăl nu doar pentru Sine, ca să se arate cât de mult dăruiește Dumnezeu oamenilor care rămân în ascultare de El, ci și pentru noi. În acest sens, Părintele Stăniloae observă:

> „Puterea ce o dă celorlalți constă în primul rând în a învinge păcatul, așa cum și puterea Lui pe pământ a constat în primul rând în a ține în frâu afectele ireproșabile, ca să nu devină păcate, fapt pe care l-a făcut și prin primirea morții"[276].

În Noul Testament există multe locuri din care rezultă că Învierea lui Hristos din morți este opera Tatălui, dar tot aici găsim numeroase

[276] Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, p. 161.

mărturii biblice, care înfățișează pe Hristos ca Subiect al Învierii Lui (cf. *Matei* 16, 21; 17, 23; 20, 19; *Marcu* 9, 34; *Luca* 18, 33).

> „Acest fapt are o importanță considerabilă, fiindcă numai în măsura în care Hristos este considerat ca Subiect al Învierii Sale, împreună cu Tatăl, nu poate fi considerat numai om, ci și Dumnezeu, și numai în virtutea acestui fapt a putut îndumnezei și pnevmatiza trupul Său atât de profund, încât să poată exercita eficacitatea transformatoare a Învierii Lui asupra noastră. Învierea lui Hristos nu a fost numai rezultatul unei hotărâri a Tatălui, ci a fost pregătită și de această unire a umanității Lui cu dumnezeirea prin Ipostasul Lui dumnezeiesc, Care purta și natura omenească"[277].

Teologia ortodoxă afirmă că prin Hristos, în Duhul Sfânt, Împărăția Cerurilor este deja prezentă în Biserică sau Biserica înseamnă *inaugurarea tainică a Împărăției pe pământ*, deși încă în mod nedeplin. Ele sunt inseparabile, dar distincte, se aseamănă dar și se deosebesc. Împărăția o avem deja în Biserică, prin Cuvântul revelat al lui Dumnezeu și prin Sfintele Taine, dar numai ca arvună o avem, dar nu deplin și de aceea ne rugăm continuu: „Vie împărăția Ta" (*Matei* 6, 10). Ne rugăm, de fapt, să ne împărtășim de Iisus Hristos Împăratul, eclesial și sacramental, până „în ziua cea neînserată a Împărăției Sale", până vom intra în Împărăția Cerurilor, în care El a pregătit odihna bucuriei veșnice celor ce-L iubesc pe El.

Deosebirea esențială este aceea că în Biserică, cei care se află „pe cale" spre Împărăția Preasfintei Treimi sunt și drepți și păcătoși, și grâu și neghină. În Împărăția lui Dumnezeu, în care vor intra numai sfinții și drepții, domnește doar pacea, iubirea și dreptatea, ea fiind viața veacului viitor.

Asemănător celorlalte două slujiri, învățătorească și arhierească, și slujirea conducătoare sau împărătească este actualizată dinamic și eficient până la sfârșitul veacurilor în Biserică de către preoția sacramentală, prin care Hristos Însuși, în chip tainic, este prezent și lucrător prin Duhul

[277] Pr. D. Popescu, *Iisus Hristos Pantocrator*, p. 233.

Sfânt. Puterea împărătească a Mântuitorului Hristos se împărtășește și credincioșilor în Biserică, prin puterea Duhului Sfânt, pentru ca ei să se conducă pe ei înșiși cu „duh stăpânitor" (*Psalmul* 50), să biruiască ispitele și păcatul, să păstreze unitatea Bisericii în ascultare de ierarhia ei, să umble „întru înnoirea vieții" (*Romani* 6, 4). Această putere plină de slavă se va împărtăși plenar sfinților și drepților în Împărăția Preasfintei Treimi, în care ei vor fi împărați în veci împreună cu Împăratul Hristos.

1.6. Relația dintre Înălțarea lui Hristos și coborârea Duhului Sfânt, expresie a relației iconomice dintre Fiul lui Dumnezeu întrupat și Duhul Sfânt

Unitatea de ființă, voință și lucrare a Fiului lui Dumnezeu și a Duhului Sfânt se manifestă nu numai în interiorul Preasfintei Treimi, în viața și iubirea Ei eternă, ci și în lucrarea în afară sau în iconomia Persoanelor treimice, începând în actul creației și al pronierii cosmosului și umanității, continuând în istoria mântuirii, mărturisită de Sfânta Scriptură și de Sfânta Tradiție.

Un moment important în relația iconomică dintre Hristos Mântuitorul și Duhul Sfânt îl constituie Înălțarea Celui dintâi de-a dreapta Tatălui, cu firea umană restaurată și îndumnezeită, și trimiterea Celui de-al doilea, împreună de către Tatăl și Fiul, pentru extinderea umanității lui Hristos în toți cei care vor crede și se vor boteza, constituind prin împreună-lucrarea Fiului și a Duhului Sfânt, Biserica, *laboratorul mântuirii și al învierii*, în care vor fi prezenți și lucrători până la sfârșitul veacurilor, Hristos și Duhul Sfânt.

Prin cele patru acte mântuitoare (Întruparea, Jertfa, Învierea și Înălțarea) au fost înlăturate în firea umană a lui Hristos toate piedicile, care stăteau în calea unirii noastre cu Dumnezeu, punându-se în trupul Său îndumnezeit temelia mântuirii, de Care ne împărtășim în Biserică prin Sfintele Taine. Prin aceste patru acte divino-umane, Hristos a realizat virtual și obiectiv, în trupul Său îndumnezeit și pnevmatizat, mântuirea și îndumnezeirea noastră prin har, punând început învierii noastre tainice și înălțării noastre la viața de comuniune a Preasfintei Treimi, a

trecerii noastre din moartea spirituală la *viața în Hristos*, Cel care este „Paștele" nostru. Toate s-au petrecut obiectiv și real în Persoana divino-umană a lui Hristos, dar actual acestea se înfăptuiesc în noi numai prin sălășluirea sacramentală, prin puterea și lucrarea Duhului Sfânt, a lui Hristos Domnul în noi, cu trupul Său înviat și preaslăvit, plin de Duhul Sfânt. Prin urmare, potrivit credinței Bisericii Ortodoxe, Hristos ne mântuiește subiectiv și actual, împărtășind puterea Sa mântuitoare prin trupul Său îndumnezeit, pe care îl primim prin Sfintele Taine.

Sf. Apostol Pavel, care nu l-a cunoscut personal pe Hristos istoric, ci s-a întâlnit cu Hristos cel înviat, în chip minunat, pe drumul Damascului, mărturisește: „Chiar dacă L-am cunoscut pe Hristos după trup, acum nu-L mai cunoaștem" (*2 Corinteni* 5, 16). Chiar și cei doi ucenici, în drum spre Emaus, L-au cunoscut pe Hristos la frângerea pâinii (cf. *Luca* 24, 13-14). Aceasta a fost prima Liturghie săvârșită de Hristos după Înviere, prin care i-a pregătit pe ucenici să-L primească „după duh", adică euharistic sau sacramental. Trebuia, așadar, ca mai întâi Hristos să realizeze mântuirea obiectiv, să câștige harul mântuitor în firea Sa omenească, pe care a deschis-o total prin Jertfă și Înviere, să Se înalțe cu trupul la cer și apoi să trimită pe Duhul Sfânt, Cel care ne împărtășește harul mântuitor și curățitor al lui Hristos, Domnul vieții, și prin care Duhul Sfânt ni-L sălășluiește în noi și ni-L face mereu prezent pe Hristos cel înviat.

La Cincizecime, Pogorârea Duhului Sfânt, se pune început sălășluirii trupului îndumnezeit al lui Hristos, mai întâi în Sfinții Apostoli, iar apoi în toți cei care au crezut, prin ei, în El și astfel ia ființă actual Biserica, prin extinderea trupului înviat și îndumnezeit al lui Hristos în toți cei care au crezut în El, făcându-se trecerea de la obiectiv la subiectiv, de la virtual la actual, prin lucrarea Sfântului Duh, Duhul lui Hristos cel înviat.

Părintele Stăniloae consideră că Biserica, întemeiată la Cincizecime, este actul cinci al acestei opere de mântuire, începută la Întrupare de Logosul divin înomenit și continuată prin Jertfă, Înviere și Înălțare. Acest act încheie lucrarea lui Hristos prin sălășluirea Lui, prin Duhul Sfânt, în noi, cei care constituim Biserica[278]. Pe lângă evidențierea dimensiunii hristologice a Bisericii, nu doar în actul aducerii ei la existență, ci

[278] Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, p. 201.

în întreaga ei viață duhovnicească și sacramentală, relaționarea dintre iconomia Fiului și iconomia Duhului în Biserică și în Sfintele Taine trebuie văzută ca o prelungire a lucrării Celor două Persoane treimice, nedespărțită de lucrarea Tatălui, începută în actul originar al creației.

Prin extinderea lui Hristos în noi, la Pogorârea Duhului Sfânt au avut loc două evenimente cruciale pentru istoria umanității, care au la bază relația iconomică dintre Hristos și Duhul Sfânt: a luat ființă Biserica și a început procesul de mântuire și îndumnezeire a oamenilor, prin sălășluirea lui Hristos în noi prin Duhul Sfânt. De aici rezultă inseparabilitatea dintre mântuirea subiectivă sau îndreptarea credincioșilor și Biserica, instituție divino-umană, loc și mod al prezenței și lucrării harice eficiente a Fiului lui Dumnezeu întrupat, Mântuitorul, și a Duhului Sfânt, Sfințitorul. Tot de aici rezultă, prin urmare, și relația strânsă dintre lucrarea Fiului întrupat și înviat și lucrarea Duhului Sfânt, care este, în fond, o reflectare și o prelungire a relației interioare perihoretice din sânul Preasfintei Treimi a Celor două Persoane divine veșnice[279].

Teologia ortodoxă confirmă și mărturisește că, în iconomia mântuirii, lucrarea Unuia pregătește venirea și lucrarea Celuilalt. Astfel, în Vechiul Testament, Duhul Sfânt pregătește prin prorocii inspirați de El și prin semne minunate, venirea în trup și lucrarea de mântuire a Fiului, iar în Noul Testament, Fiul pregătește pe Apostoli pentru pogorârea și lucrarea Sfântului Duh, prin Care va fi actualizată și finalizată lucrarea mântuitoare a lui Hristos în noi. Astfel, dacă în timpul vieții pământești a lui Hristos relația oamenilor cu Duhul Sfânt nu se realiza decât prin El, după Cincizecime relația cu Hristos nu se realizează decât în și prin Duhul Sfânt, în Biserică, prin Sfintele Taine.

Relația dintre Înălțarea la cer a lui Hristos și sălășluirea Lui în noi prin coborârea Duhului Sfânt la Cincizecime este atestată în Evanghelia Sfântului Ioan, în capitolele 15-17. Hristos trebuia să Se înalțe la cer deoarece, „lucrul pe care Mi l-ai dat să-l fac, l-am săvârșit" (*Ioan* 17, 4), dar și pentru ca să ne trimită pe Duhul Sfânt (cf. *Ioan* 16, 2). De aceea, înainte de Înălțarea la Tatăl, Hristos spune Ucenicilor Săi: „Nu vă voi lăsa orfani" (*Ioan* 14, 18-19).

[279] Pr. Șt. Buchiu, *Dogmă și teologie*, vol. II, pp. 60-61.

Prin ultimele Sale cuvinte, Mântuitorul ne încredințează că prin Duhul va fi permanent cu noi până la sfârșitul veacurilor (cf. *Matei* 28, 20).

În mod paradoxal, Iisus Hristos cel înviat este acum mai prezent decât atunci când se afla pe pământ, pentru că atunci era doar un partener de dialog; acum, însă, este prezent tainic, dar real în inimile tuturor celor care cred și s-au unit cu El, în mod special în cei care Îl primesc prin Sfintele Taine. Nedespărțit de El și împreună-lucrător cu El este acum și Duhul Sfânt, Care ne sfințește și ne face mai simțită prezența lui Hristos în noi prin spiritualizarea sau înduhovnicirea noastră în Biserică. În același timp, trebuie afirmat, potrivit credinței ortodoxe, că Duhul Sfânt vine la noi prin trupul înviat și pnevmatizat al lui Hristos, din care ne împărtășește harul mântuitor și îndumnezeitor, pentru ca să ne pregătească tainic să ajungem „la starea bărbatului desăvârșit, la măsura deplinătății vârstei lui Hristos" (*Efeseni* 4, 13). Iar întrucât El este „Duhul Fiului", venirea Lui în noi, sacramental și eclesial, înseamnă concomitent și prezența duhovnicească a Mântuitorului Hristos în noi.

Ca o confirmare a acestei duble prezențe apofatice și mântuitoare în noi a lui Hristos și a Duhului Sfânt, redăm mărturia cunoscută a Sf. Serafim de Sarov: „Scopul vieții creștine este dobândirea Duhului Sfânt; cu cât dobândim sau simțim mai mult harul Duhului Sfânt, cu atât mai mult Îl simțim și-L avem prezent pe Hristos în inimile noastre"[280].

Trebuie precizat și faptul că, prin câștigarea Duhului Sfânt sau a harului Său sfințitor nu înseamnă că Hristos Domnul își pierde centralitatea în viața creștină, în viața Bisericii, deoarece Hristos este și rămâne continuu „viața noastră" (*Coloseni* 3, 4), numai că Duhul Sfânt este Cel care ni-L împărtășește, Îl face tot mai prezent în noi pe Hristos, fiindcă El ne curățește „de toată întinăciunea", făcându-ne capabili să-L primim pe Hristos în noi. Prin Duhul Sfânt suntem în comuniune cu întreaga Sfântă Treime, așa încât *viața în Hristos* este totuna cu *viața în Duhul Sfânt* și invers, deoarece viața creștină este în același timp hristocentrică, duhovnicească (pnevmatică) și bisericească.

Niciun Sfânt Părinte nu afirmă că, după Înălțarea Sa la cer și pogorârea Duhului Sfânt, Hristos trece în planul al doilea. Dimpotrivă, Duhul

[280] Pr. Șt. Buchiu, *Dogmă și teologie*, vol. II, pp. 61-62.

Sfânt rămâne ascuns ca Persoană, pentru a ni-L putea face prezent pe Hristos. De aceea,

> „Este falsă imaginea unui Hristos în cer și a Duhului Sfânt în Biserică pentru că nu ia în serios unitatea Persoanelor treimice [...]. Un alt fapt care arată unirea indisolubilă între prezența și lucrarea Duhului și a Fiului în noi este că lucrarea Duhului constă în a ne face tot mai mult după chipul Fiului, adică fii adoptivi ai Tatălui. Dar aceasta înseamnă că Însuși Fiul își imprimă tot mai adânc Persoana Sa, ca model activ și eficient, în noi"[281].

Dubla prezență iconomică a lui Hristos cel înviat și înălțat și a Duhului Sfânt cel coborât la Cincizecime este confirmată astfel din prima zi a existenței Bisericii și este atestată nu numai în credința mărturisită a Bisericii, ci în fiecare dintre Sfintele Taine și în orice lucrare sfințitoare a Bisericii, precum și în conținutul și formele spiritualității ortodoxe. Această realitate dinamică și sfințitoare, cu efect mântuitor și îndumnezeitor, izvorăște din „lucrarea Fiului întrupat în noi după Înălțare prin Duhul de viață făcător și sfințitor"[282], așa cum afirmă Părintele Stăniloae, și se continuă neîntrerupt, demonstrând cât de unitar lucrează în viața Bisericii și în ființa credincioșilor Hristos și Duhul Sfânt, din bunăvoința și prezența tainică a Tatălui, conducând Biserica spre Împărăția Preasfintei Treimi.

1.7. Problematica modernă și postmodernă privind realitatea divino-umană a Persoanei lui Hristos și răspunsul Bisericii

1.7.1. *De la vechile erezii hristologice la noile erori dogmatice hristologice*

Dogma hristologică este tot atât de profundă și de complexă ca și dogma trinitară și, de aceea, cele două dogme au constituit centrul

[281] Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, pp. 203-204.

[282] Pr. Dumitru Stăniloae, *Sfânta Treime sau la început a fost iubirea*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1993, p. 77.

preocupărilor teologice ale Sfinților Părinți, iar ulterior și ale teologilor, până astăzi. Dar, alături de învățătura de credință corectă, stabilită de Biserică pe temeiul Sfintei Scripturi și al Sfintei Tradiții, au apărut erezii, care răstălmăceau adevărul de credință revelat și care au determinat Biserica să dogmatizeze în sinoade. Ereziile hristologice pe care le-a consemnat istoria bisericească și care se referă la dumnezeirea Mântuitorului Iisus Hristos, la omenitatea Lui și la unirea ipostatică au fost condamnate de sinoadele ecumenice ale primului mileniu creștin. Cu toate acestea, din cauza provocărilor culturale ale epocilor istorice din al doilea mileniu creștin, ele au reapărut sub diferite forme, determinând de fiecare dată Biserica să formuleze răspunsuri teologice prin care acestea sunt respinse, pe temeiul Revelației dumnezeiești.

Trebuie precizat că ereziile hristologice, mai numeroase și mai variate decât cele trinitare, au avut și au până astăzi tendința de a distorsiona adevărul despre Persoana Fiului lui Dumnezeu întrupat, propunând diverse soluții de a interpreta, fără temei în Revelația divină, o taină tot atât de adâncă și inexprimabilă cum este Taina Sfintei Treimi. Ele au căutat să-L reducă pe Hristos fie la dimensiunea divină, fie la dimensiunea umană. Prin aceasta, însă, era contestată tocmai calitatea Lui de Mântuitor, relația dintre om și Dumnezeu devenind imposibilă, întrucât între cele două naturi, divină și umană, nu se stabilea o legătură reală și eternă[283].

Dintre ereziile hristologice, cea care reapare cu obstinență este *gnosticismul*, care afirma în antichitatea creștină opoziția totală dintre spirit și materie, sub influența filosofiei platonice. Această erezie respingea *realitatea firii umane a Mântuitorului*, susținând că deoarece materia este rea în sine, ar fi fost nedemn pentru Dumnezeu să Se coboare în ea și să Se întrupeze. Primii reprezentanți ai acestei erezii de factură iudeo-creștină, Simon Magul, Vasilide, Menandru, au fost combătuți de Sf. Ioan Evanghelistul. Gnosticismul s-a numărat printre primele erezii care au contestat integritatea Persoanei Mântuitorului Hristos și a lucrării Lui în

[283] Pr. Ștefan Buchiu, *Ortodoxie și secularizare*, Ed. Libra, București, 1999, p. 52. A se vedea întreg capitolul „Concepții hristologice eronate", pp. 52-65.

lume, el fiind caracterizat „prin apelul frecvent la reprezentările mitologice, printr-o interpretare imaginativă a Scripturii, prin simbolistica numerelor și prin atracția față de elementele apocaliptice"[284].

Având la bază opoziția dintre lumea ideilor și lumea sensibilă, materială,

> „sistemele gnostice respingeau Întruparea, moartea și Învierea Mântuitorului Hristos pentru că era imposibil de acceptat ideea că o existență spirituală bună prin chiar structura ei logică se poate întrupa într-o materie rea, orientată ontologic împotriva binelui. Deci era negată calitatea de Dumnezeu și de om a Mântuitorului"[285]

Alte erezii din aceeași categorie, *dochetismul* și *maniheismul*, deși admiteau că Hristos este Dumnezeu, respingeau arătarea Dumnezeirii prin smerita înfățișare a trupului. Ei nu înțelegeau că desconsiderând materia, desconsideră indirect pe Creatorul ei și că negând realitatea Întrupării, neagă și realitatea mântuirii, adică a restaurării în integralitatea ei, a firii umane, creată bună de Dumnezeu[286]. Așa cum Hristos, înțeles doar ca om, nu poate ridica făptura la Creatorul ei divin, nu-i poate asigura nemurirea și veșnicia, tot astfel Hristos, înțeles doar ca Dumnezeu neîntrupat, nu poate împărtăși oamenilor puterea transformatoare și de-viață-făcătoare a Sfintei Treimi, manifestată concret, dacă nu asumă, transfigurează și îndumnezeiește propriul Său trup, destinat să devină mediu radiant de putere divină necreată.

Faptul că acești eretici reduceau mântuirea doar la un act de cunoaștere se explică prin influența încă puternică a platonismului în cultura greco-romană în primele secole creștine. Acestei influențe nocive, Biserica i-a opus în mod hotărât credința în realitatea Întrupării

[284] Pr. Sterea Tache, „Erezii hristologice în actualitate", în: *Glasul Bisericii*, LXIV (2005), 9-12, p. 130.

[285] Pr. Sterea Tache, „O creație sui-generis: Evangheliștii sau contestarea creștinismului", în: *Glasul Bisericii*, LXV (2006), 1-4, p. 176.

[286] Pr. Ion Bria, *Dicționar de Teologie Ortodoxă*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1981, p. 190.

prin Naşterea din Fecioară, precum şi a Învierii şi Înălţării cu trupul îndumnezeit de-a dreapta Tatălui, a lui Hristos, Logosul divin veşnic, Dumnezeul-Om. Numai admiţând persistenţa pentru eternitate a firii omeneşti, asumate în mod liber şi din iubire pentru oameni de către Hristos, se poate înţelege realitatea înomenirii Fiului lui Dumnezeu, care are ca scop ultim îndumnezeirea omului. Un Dumnezeu neîntrupat nu-Şi manifestă încă iubirea Sa totală, fără margini, faţă de om, dar nici libertatea şi atotputernicia Sa, prin care poate să-l elibereze pe om de auto-limitarea în care a căzut. Fără un trup real, Hristos nu poate fi noul Adam, nici centrul veşnic al umanităţii reînnoite, centru stabil şi dinamic deodată, în unire cu Care să crească omul în desăvârşire[287].

O altă erezie hristologică revenită în actualitate este cea care contestă *realitatea firii divine a Mântuitorului Iisus Hristos*, reprezentată în secolul I de Cerint şi Ebion, iar în secolul al II-lea de Teodot, Carpocrat şi Artemon. Conform acestei erezii, Iisus a fost simplu om, superior celorlalţi, depăşindu-i pe toţi prin dreptate, prudenţă şi înţelepciune. „După botez, Hristos, venind din sfera puterii supreme, a coborât asupra lui Iisus sub forma unui porumbel şi L-a vestit pe Tatăl necunoscut, făcând şi minuni, pentru ca la sfârşit să-l părăsească pe Iisus"[288]. Erezia a continuat sub alte forme până în epoca Renaşterii, când este întâlnită la *socinieni*, predecesorii unitarienilor. Această concepţie eronată şi-au însuşit-o, într-o anumită măsură, în secolele XVIII-XIX, teologii protestanţi raţionalişti.

Pericolul major al respingerii dumnezeirii lui Hristos a fost sesizat încă din epoca apostolică de Sf. Evanghelist Ioan, care îi considera „antihrişti" pe ereticii care refuzau să creadă că Iisus Domnul este Fiul lui Dumnezeu: „Cine este mincinosul, dacă nu cel care tăgăduieşte că Iisus este Hristosul? Acesta este antihristul, cel care tăgăduieşte pe Tatăl şi pe Fiul. Oricine tăgăduieşte pe Fiul, nu are nici pe Tatăl; cine mărturiseşte pe Fiul, are şi pe Tatăl. Deci, ceea ce aţi auzit de la început, în voi să rămână; de va rămâne în voi ceea ce aţi auzit de la început, veţi

[287] Pr. Şt. Buchiu, *Ortodoxie şi secularizare*, pp. 54-55.
[288] Pr. S. Tache, „Erezii hristologice în actualitate", p. 131.

rămâne şi voi în Fiul şi în Tatăl. Şi aceasta este făgăduinţa pe care El ne-a făgăduit-o: Viaţa veşnică" (*1 Ioan* 2, 22-25).

Acest tip de erezii au culminat în *arianism*, poate cea mai periculoasă erezie din câte a cunoscut creştinismul. Pentru unii Părinţii ai Bisericii, erezia lui Arie ar fi o reminiscenţă târzie a politeismului păgân, care căuta să se introducă sub haina elenismului în teologie. Negarea divinităţii lui Hristos echivala însă cu negarea realităţii Sfintei Treimi şi, pe această cale, erezia hristologică se transforma într-o erezie trinitară. Observăm de aici că cele două dogme centrale ale teologiei creştine stau sau cad împreună, dată fiind relaţia lor interioară. Apoi, ce rol soteriologic ar mai fi putut împlini Hristos, înţeles doar ca simplu om, chiar dacă ar fi fost cea dintâi creatură a lui Dumnezeu, cum afirma în chip greşit Arie? A concepe unilateral Persoana lui Hristos, văzută doar prin prisma umanităţii Sale echivalează cu a-L considera cel mult un întemeietor de religie, aşa cum au fost şi alţii în istoria umanităţii. Din faptul că această erezie continuă să reapară cu regularitate în diferite epoci istorice şi în diferite curente religioase sau culturi, se poate concluziona că politeismul antic încearcă să reînvie cu orice preţ sau mai bine-zis cu preţul des-dumnezeirii lui Hristos.

Respingerea firii divine şi implicit a Ipostasului divin al lui Iisus Hristos, susţinută de vechiul arianism sau, în prezent de *neoarianismul culturii postmoderniste*, despre care a avertizat în secolul al XX-lea Părintele Dumitru Stăniloae şi Părintele Iustin Popovici, ca să dăm doar două exemple de reprezentanţi ai curentului neopatristic ortodox, face imposibil accesul la Dumnezeu, fiindcă dacă Hristos nu este „Dumnezeu adevărat din Dumnezeu adevărat" (*Simbolul de credinţă niceo-constantinopolitan*), atunci El nu-l mai poate ridica pe om într-o relaţie directă cu Sfânta Treime, prin intermediul Persoanei Sale divino-umane. Iisus Hristos este Mântuitor doar întrucât este Dumnezeu deplin. Ceea ce împărtăşeşte El omenirii este chiar viaţa şi puterea lui Dumnezeu, manifestată prin umanitatea asumată liber de Ipostasul preexistent din veci al Fiului lui Dumnezeu. Ceea ce nu puteau înţelege ereticii în zorii creştinismului şi se pare că nici cei de astăzi este faptul că Iisus Hristos Mântuitorul este aceeaşi Persoană cu Logosul sau Cuvântul Tatălui, prin

Care toate au fost aduse la existență (cf. *Ioan* 1, 3). Absența calității de Rațiune divină a Tatălui și, în același timp, de Rațiune divină a existenței creației, Îl separă pe Hristos atât de Sfânta Treime, cât și de întreaga creație. Prin Hristos conceput astfel, omul nu mai poate ajunge nici la Dumnezeu, ca Izvor veșnic de existență, și nici la înțelegerea cosmosului, ca loc al prezenței prin har a lui Dumnezeu. Astfel, se favorizează însingurarea sau înstrăinarea omului de Dumnezeu, ceea ce astăzi se exprimă prin termenul de secularizare[289].

Ultima încercare, în primul mileniu creștin, de afirmare a ereticilor care negau realitatea firii umane în Hristos, a fost în mod cert *iconoclasmul*, care își avea originea în *monofizitism*, *monotelism* și *monoenergism*, conform cărora în Hristos Domnul a existat o singură fire, cea divină, care absorbise în sine firea umană. Iconoclasmul arată aceeași neîncredere în materie, ca posibilitate de a exprima divinul, deoarece dacă în icoană nu se poate reda umanitatea transfigurată și îndumnezeită a lui Hristos, înseamnă de fapt neîncredere în persistența pentru veșnicie a trupului înviat al Domnului și, implicit, neîncredere în realitatea înomenirii Fiului lui Dumnezeu. Și aceste erezii, ale căror reminiscențe încearcă să apară din nou în cultura contemporană, iar în teologie printr-un *monofizitism eclesial*, tind să separe pe om de Dumnezeu, să-i erodeze încrederea în iubirea jertfelnică a lui Hristos, arătată pe cruce, să-l încătușeze într-o materie concepută doar în mod negativ, ca o închisoare a spiritului, netransparentă și amorfă[290].

Dintre ereziile hristologice, care înțelegeau greșit *unirea ipostatică a celor două firi, divină și umană*, în Persoana unică a Fiului lui Dumnezeu întrupat, cea care își face periodic reapariția în actualitate, datorită diferitelor influențe culturale și filosofice, este *nestorianismul*. Inițiatorul ereziei, Nestorie, patriarh al Constantinopolului în secolul al V-lea, aparținând Școlii de teologie antiohiene, accentua atât de mult realitatea autonomă a celor două firi în Persoana Mântuitorului, încât desființa unitatea persoanei. Concluzia ereziei era că în Iisus Hristos ar fi două

[289] Pr. Șt. Buchiu, *Ortodoxie și secularizare*, pp. 54-55.
[290] Pr. Șt. Buchiu, *Ortodoxie și secularizare*, p. 55.

persoane, persoana divină și persoana umană, și de aceea erezia s-a numit *dioprosopism*. La polul opus, monofizitismul susținea absorbția firii umane în firea divină, tot o soluție raționalistă, ca și nestorianismul, urmărind afirmarea unei hristologii strict simetrice: o persoană și o fire, în timp ce nestorianismul afirma două firi și două persoane. Taina unirii ipostatice nu poate fi exprimată decât printr-o *hristologie asimetrică: o Persoană și două firi*. Ambele erezii, ca și cele care au apărut din ele, își aveau originea tot în gândirea dualistă antică și propuneau, așadar, soluții pur raționaliste pentru explicarea tainei Întrupării.

Ce se ascundea, însă, în spatele acestor erezii diametral opuse, cum au fost nestorianismul și monofizitismul, care practic anulau *unirea ipostatică*, dar și posibilitatea de mântuire și îndumnezeire a oamenilor? Nimic altceva decât același *substanțialism* al gândirii filosofice antice, care, utilizat de eretici, oferea mereu în teologia creștină soluții eronate. Aplicat la dogma Sfintei Treimi, acest substanțialism separa ființa de persoane, o situa oarecum deasupra lor, ca și cum le-ar preceda, cel puțin logic, dacă nu în timp, și transforma persoanele în instrumente ale ființei. Se ajungea la situația paradoxală că impersonalul, conceput la nivelul ființei divine, era superior persoanei, ceea ce echivala cu o victorie a determinismului, care transforma pe Dumnezeu într-o ființă neliberă. Aplicat dogmei hristologice, substanțialismul suprima orice posibilitate de comunicare între firea divină și cea umană, în cazul nestorianismului, sau le contopea, fie apărând o fire nouă, fie natura divină absorbind pe cea umană, ca în cazul monofizismului. Ca și în cazul anterior, persoana rămânea pe planul secund, ea servind mai mult ca un instrument de manifestare a firii.

Eroarea fundamentală se datora faptului că ereticii ignorau, așa cum procedează și ereticii de astăzi, sensul și mesajul central al Revelației divine, potrivit căreia *Hristos este și rămâne în veci Persoană dumnezeiască, Unul din Sfânta Treime*, Care introduce în mod liber în ipostasul Său firea omenească. În unirea ipostatică accentul trebuie pus totdeauna pe *Persoană*, în care coexistă unite în mod distinct cele două firi. Posibilitatea unirii lor este dată atât în capacitatea lor de deschidere, existând o anumită conformitate între firea umană, în care este întipărit

chipul lui Dumnezeu de la creație și firea divină, cât mai ales în capabilitatea Persoanei divine de a exista în două firi. Desigur, realitățile descrise mai sus trebuie privite prin prisma *apofatismului divin*, care depășește posibilitățile rațiunii umane de a exprima în cuvinte taina lui Dumnezeu.

În modernitate, Reforma protestantă este cea care introduce separarea între dumnezeirea și umanitatea Mântuitorului Hristos. În timp ce Luther accentuează, în teologia sa, unilateral, fie dumnezeirea, fie umanitatea, Calvin evidențiază aproape în exclusivitate umanitatea, considerând unitatea firilor ca fiind una dinamică și nu funcțională, motiv pentru care respinge îndumnezeirea firii omenești a Mântuitorului, socotită drept „hristolatrie". Pasul următor a fost făcut în secolul al XVIII-lea, odată cu apariția în Occident a curentului numit *hristologia filosofică*. El a fost anticipat și oarecum pregătit prin teologia scolastică a Evului Mediu, care a mutat centrul de gravitate de pe autoritatea sinoadelor ecumenice pe rațiune.

Hristologia de factură filosofică occidentală a supus unei critici severe

> „imaginea dogmatică a lui Hristos, așa cum era aceasta prezentată de Biserică, urmărind să impună o interpretare bazată exclusiv pe rațiune. «Iisus» este redus la dimensiuni exclusiv umane: măreția Lui nu constă în divinitate, ci în noblețea sentimentelor și intențiilor, în înțelepciune și virtute"[291].

Filosofia secolului al XVIII-lea prin Kant și apoi prin Hegel,

> „a făcut din conceptul Omul-Dumnezeu obiectul unei considerații respectuoase și profunde, cu riscul de a nu respecta total transcendența absolută a divinității lui Hristos și de a reduce persoana Sa în limitele simplei rațiuni. Secolul al XIX-lea, cel al științei istoriei, s-a lansat într-o cercetare eșuată asupra lui Iisus din Nazaret, cu scopul de a sublinia opoziția între Iisus al istoriei și Hristos al credinței"[292].

[291] Pr. S. Tache, *Mântuitorul Hristos și Biserica*, p. 84.

[292] Bernard Sesboüé, *Les „trente glorieuses" de la christologie (1968-2000)*, Ed. Lessius, Bruxelles, 2012, p. 6.

În paralel, sub influența culturii occidentale, marcată de Renaștere,

> „începând din secolul al XVI-lea, lent, dar continuu, cercetarea teologică a devenit critică. Nemulțumindu-se a trăi în continuitatea evenimentelor vieții lui Iisus și a întemeierii Bisericii, credincioșii timpurilor moderne au devenit dornici de a verifica pe toate planurile posibile fundamentele credinței lor. În epoca dezvoltării uimitoare a științelor, ei au dorit să aplice și știința istoriei persoanei și evenimentului lui Iisus, analizând originea și transmiterea cărților biblice"[293].

Dacă Renașterea apuseană, prin traducerea Bibliei, a atras atenția asupra istorisirii evanghelice a vieții lui Iisus, epoca iluminismului a determinat atenția istoricilor asupra interpretării critice a hristologiei, ajungând să arunce o umbră de îndoială asupra existenței și identității Lui.

> „De aici până la a considera viața lui Iisus drept un produs mitologic, născut din imaginarul religios al primilor creștini, pasul a fost foarte mic. Hristos se impune exclusiv prin umanitatea Lui, fiind o personalitate religioasă fascinantă, căreia îi este necesară reconstituirea evoluției psihologice. Acum apar celebrele «Vieți ale lui Iisus», elaborate de E. Renan (1863), A. Sabatier (1880), B. Weis (1882) și A. Reville (1897). Abordarea hristologiei nu numai din punct de vedere rațional-filosofic, ci și din punct de vedere istoric, prin ignorarea datelor Evangheliei face începutul opoziției dintre *Iisus al istoriei și Hristos al credinței*, care va domina prima jumătate a secolului al XX-lea"[294].

Pe această linie de gândire, la jumătatea secolului al XX-lea, teologul protestant Rudolf Bultmann va propune *demitologizarea Bibliei*, în sensul renunțării la tot ceea ce este miraculos în ea, deoarece, considera el, minunile Mântuitorului nu pot fi dovedite din punct de vedere științific.

[293] B. Sesboue, *Les „trente glorieuses" de la christologie (1968-2000)*, p. 6. Pentru hristologia apuseană a sec. al XX-lea, a se vedea: *De Jesus a Jesus-Christ II. Christ dans l'Histoire*, Colloques, Mame-Desclée, Paris, 2011, 394 pp. și Walter Kasper, *Jesus le Christ*, Éd. Cerf, Paris, 2010, 421 pp.

[294] Pr. S. Tache, *Mântuitorul Hristos și Biserica*, p. 84.

Pe linia inaugurată de criticismul istoric al secolului al XIX-lea, teologia protestantă liberală

> „a lansat ofensivă împotriva definiției de la Calcedon, privind cele două naturi în Hristos, și a început să vorbească prima dată de o hristologie *ascendentă*, care trasează calea vieții lui Hristos ca om, de la Cruce către Înviere, și de o hristologie *descendentă*, care se referă la coborârea Fiului lui Dumnezeu în trup și are în centrul ei Întruparea. Declarându-se de la bun început în favoarea hristologiei ascendente, care pornește de jos în sus și pune accentul pe omenitatea și istoricitatea lui Hristos, teologia protestantă liberală mai veche, dar și mai nouă, care apare din nou la suprafață astăzi prin pana lui Jürgen Moltmann, teolog reformat, atacă fără cruțare hristologia descendentă a Calcedonului, care pornește de la eternitatea Fiului lui Dumnezeu întrupat, de la dumnezeirea lui Hristos"[295].

Făcând totală abstracție de contextul în care Biserica a elaborat Simbolul de credință niceo-constantinopolitan, teologia protestantă reproșează faptul că omenitatea Mântuitorului este prea puțin evidențiată, punându-se în evidență în special dumnezeirea Sa. Uitând de Arie, care Îl transforma pe Fiul lui Dumnezeu într-o făptură a Tatălui, protestantismul liberal nu face altceva decât să reînvie această veche erezie, afirmând un „Iisus al istoriei", pe care Îl opune lui „Hristos al gloriei sau al credinței". Soluția propusă de teologul reformat Moltmann este aceea a unei hristologii dialectice, în care Iisus de jos, al istoriei, este opus lui Hristos de sus, Fiul lui Dumnezeu. Prin aceasta însă, se deschide posibilitatea reîntoarcerii la erezia nestoriană a separației celor două firi în Hristos[296].

Una dintre cauzele principale ale oscilațiilor pe care le înregistrează hristologia apuseană este aceea că învățătura despre Hristos nu se mai fundamentează astăzi doar pe Revelația divină, care are un caracter

[295] Pr. Dumitru Popescu, „Hristologia protestantă contemporană", în vol. *Ortodoxie și contemporaneitate*, Ed. Diogene, București, 1996, pp. 19-20.

[296] Pr. D. Popescu, „Hristologia protestantă contemporană", p. 28.

imuabil, ci și pe *istorie* sau pe *cultură*, care sunt schimbătoare și mereu în căutare de soluții. Tocmai de aceea s-a ajuns la situația paradoxală în care persoana divino-umană a lui Hristos este interpretată diferit de creștinii de astăzi, din afara spațiului ortodox, ei înșiși divizați în numeroase Confesiuni creștine.

> „Dacă ne întrebăm cine este Iisus, afirmă un teolog contemporan, atunci suntem confruntați cu o varietate derutantă de răspunsuri: Iisus este consubstanțial cu Tatăl, Iisus este un visător idealist, Iisus este un luptător pentru libertate, Iisus este un profet, Iisus este o prezență sacramentală, Iisus este negru, Iisus este un om pentru alții, Iisus este un mântuitor personal"[297].

După cum se poate observa, denumirile care se atribuie Mântuitorului Iisus Hristos se referă fie la firea Sa divină, fie, în cele mai multe cazuri, la firea Sa umană. Eroarea este aceea că Persoana Lui este definită în mod unilateral, din perspectiva firilor, concepute separat, în loc de a contempla apofatic cele două firi prin prisma Ipostasului Său unic și unificator. Multitudinea de apelative acordate Mântuitorului, în loc să descopere ceva din misterul Persoanei divino-umane a Fiului lui Dumnezeu întrupat, mai mult obturează dumnezeirea și preexistența Ipostasului Lui trinitar și etern, prezentându-l doar ca om. Pe această cale s-a ajuns, în protestantism, la teologia numită a „genitivelor", care Îl transformă pe Hristos într-un luptător pentru drepturile omului, ignorând calitatea Lui de Mântuitor al oamenilor. Predilecția teologiei protestante pentru firea omenească a lui Iisus Hristos provine din faptul că s-a disociat, în mod greșit, între calitatea de Mântuitor al omenirii și calitatea de Creator al cosmosului, împreună cu Tatăl și cu Duhul Sfânt. Această disociere a fost de natură să eclipseze în ochii teologilor protestanți de toate nuanțele, și prin ei și în ochii credincioșilor, *dumnezeirea lui Hristos*. Ceea ce a favorizat această concepție greșită

[297] Robert McAfee Brown, „Qui est ce Jesus Christ qui libere et uni?", p. 7, citat în Pr. D. Popescu, „Hristologia comună", în vol. *Ortodoxie și contemporaneitate*, p. 50.

a fost teoria radicală a chenozei Fiului lui Dumnezeu prin Întrupare, prin care s-a înțeles o „ascundere" sau o „golire de întrebuințare" a firii divine, iar ulterior chiar o limitare reală a firii divine. Astfel, în stare de chenoză, Iisus Hristos ar fi fost doar un Dumnezeu virtual și n-ar fi avut conștiința că este Dumnezeu. Aceste concepții protestante reprezintă, în fond, forme moderne de *nestorianism*. Prin curentul demitologizării Bibliei, renunțând la toate minunile săvârșite de Mântuitorul, s-a afirmat unilateral și eronat doar umanitatea lui Hristos, pe motiv că este singura care poate fi cercetată, în opinia protestanților, cu instrumentele istoriei și ale culturii contemporane.

> „Departe ca Hristos să mai fie, prin unirea celor două firi într-un Ipostas unic, inelul care unește indisolubil cerul cu pământul, ca într-un nou Adam, El apare ca o consacrare divino-umană a separației radicale dintre pământ și cer. Departe de a mai constitui legătura dintre cer și pământ, Persoana lui Hristos rămâne sfâșiată între pământ și cer"[298].

Se dovedește încă o dată că ereticii vechi sau noi nu fac altceva decât să sfâșie „cămașa unică" a lui Hristos, adică dreapta credință în El, ca Fiu al lui Dumnezeu înomenit, jertfit și înviat!

O anumită dihotomie între cele două firi ale Mântuitorului Iisus Hristos, astăzi exacerbată în cultura postmodernistă, a moștenit-o protestantismul din teologia romano-catolică a secolelor trecute. Astfel, în spiritul substanțialismului filosofic aplicat dogmei Sfintei Treimi,

> „teologia scolastică, cu apetitul ei aristotelic, s-a interesat mai mult de substanța divină a lui Hristos decât de viața și activitatea Lui pământească, văzând în Fiul lui Dumnezeu întrupat un om care apare desăvârșit, în modul cel mai deplin posibil, chiar din faptul Întrupării Sale, fără să se țină seama de Revelația divină, care vorbește de creșterea Sa cu vârsta și cu înțelepciunea"[299].

[298] Pr. Dumitru Popescu, „Hristologia contemporană în lumina hristologiei ortodoxe", în vol. *Ortodoxie și contemporaneitate*, p. 40.

[299] Pr. Dumitru Popescu, „Hristologia catolică contemporană", în vol. *Ortodoxie și contemporaneitate*, pp. 32-33.

Pe această bază, teologia catolică a operat o modificare în adevărul despre Persoana divino-umană a lui Hristos, concepând-o la fel de static și abstract, tot așa cum concepuse anterior și ființa comună a ipostaselor divine. Din cauza dependenței de filosofie, astăzi recunoscută, pentru teologia catolică, Hristos devenise mai mult obiect de speculație teologică decât de viață și trăire în Biserică.

Din dorința de a se emancipa de sub tutela filosofiei, teologia apuseană încearcă să se ancoreze acum în *istorie*, evident, mult mai dinamică decât filosofia aristotelică. Tocmai pentru a depăși imaginea unui Hristos, Care apare desăvârșit după omenitate chiar din momentul nașterii Sale, teologia catolică contemporană caută să pună accentul pe devenirea istorică a lui Hristos după natura Sa umană[300]. Pentru teologia ortodoxă, însă, este o realitate bazată pe Revelație faptul că natura umană a Mântuitorului a cunoscut o creștere ontologică, o umplere de energiile necreate ale Duhului Sfânt. În aceasta se arată dinamismul Persoanei teandrice a lui Hristos, faptul că omenitatea asumată cunoaște un proces în transfigurarea sa, care pornește din interiorul ei, întrucât Subiectul acestei firi este dumnezeiesc și veșnic, El lucrând concomitent prin energiile divine veșnice și necreate, dar și prin energiile umane create. *Îndumnezeirea firii omenești*, consecință directă a unirii ipostatice, constituie expresia ultimă a realității unirii firilor, voințelor și energiilor divine și umane în unica Persoană a lui Hristos Domnul și, în același timp, cea mai sigură barieră în calea divizării persoanei Lui[301].

Deși s-au observat unele evoluții pozitive în hristologiile creștine apusene de-a lungul secolului al XX-lea, opoziția dintre cele două curente, *hristologia ascendentă* și *hristologia descendentă*, nu a putut fi depășită. Din punct de vedere ortodox, existența acestor două hristologii exprimă convingerea că

> „Dumnezeu nu mai coboară la om pentru ca omul să se înalțe la Dumnezeu, ci omul Iisus este înviat, înălțat și slăvit de către Tatăl, pentru ca în cer să fie considerat ca Dumnezeu și om. Nu mai este

[300] Pr. D. Popescu, „Hristologia catolică contemporană", p. 33.

[301] Pr. Șt. Buchiu, *Ortodoxie și secularizare*, pp. 60-62.

nevoie ca Dumnezeu să coboare la om, pentru că Iisus n-ar fi venit ca să îndumnezeiască omul, ci numai să-l umanizeze, odată ce omul aparține doar lumii naturale, nu și celei supranaturale. Se susține chiar că ideea de îndumnezeire ar proveni din religiile panteiste orientale, tocmai pentru că aceste religii nu țin seama de distanța de netrecut dintre lumea naturală și cea supranaturală și care are ca rezultat anularea omului natural ca atare [...]. În realitate însă, existența celor două hristologii, care este un obstacol în calea Întrupării reale a Fiului lui Dumnezeu, se explică prin autonomia lumii naturale față de lumea supranaturală, în virtutea dualismului gândirii antice, care a constituit și constituie mereu un obstacol de netrecut în calea coborârii lui Dumnezeu la oameni"[302].

Fără să poată concilia imutabilitatea firii divine cu mișcarea divină către uman în Hristos, din cauza lipsei doctrinei energiilor necreate și veșnice, teologia apuseană tinde și în prezent să penduleze între două extreme, care ne amintesc de erorile dogmatice din secolul al V-lea, depășite de Biserică la Sinodul de la Calcedon, dar care încearcă astăzi să reapară sub alte forme. În schimb, teologia ortodoxă respinge orice despărțire artificială între cele două firi, deoarece prin aceasta s-ar periclita realitatea mântuirii oamenilor, a transfigurării și îndumnezeirii lor. Logosul divin întrupat este pentru eternitate

„Dumnezeu și om nedespărțit, Dumnezeu Care S-a făcut om pentru ca omul să se îndumnezeiască. Dacă Iisus Hristos ar fi venit doar să umanizeze omul, ar însemna ca omul să rămână prizonierul lumii naturale, radical despărțit de lumea supranaturală din cauza dualismului ireductibil al moștenirii culturale antice. Existența celor două hristologii, una de jos și alta de sus, este rezultatul autonomiei lumii naturale, care se opune Întrupării reale a Fiului lui Dumnezeu și obligă creștinismul să deschidă larg porțile antropocentrismului și secularizării"[303].

[302] Pr. D. Popescu, *Iisus Hristos Pantocrator*, pp. 202-203.
[303] Pr. D. Popescu, *Iisus Hristos Pantocrator*, pp. 203-204.

1.7.2. *Răspunsul teologiei ortodoxe la erorile hristologice contemporane*

Pe lângă unele precizări făcute anterior cu privire la distorsionările hristologice ale modernismului și postmodernismului și la consecințele nefaste ale acestora asupra teologiei, în special, și a vieții creștine, în general, vom adăuga și altele pentru a configura un răspuns credibil și argumentat la provocările erorilor hristologice, care deja și-au făcut simțită prezența în cultura românească[304]. Pericolul reprezentat de aceste concepții eronate constă în faptul că ele interpretează de o manieră greșită adevărul de credință despre Iisus Hristos și pun sub semnul întrebării atât realitatea Întrupării, cât și pe cea a Răscumpărării, în vederea căreia S-a înomenit Fiul lui Dumnezeu. În primul rând, prin faptul că cele două firi sunt fie separate, fie contopite, se anulează unirea ipostatică și, prin urmare, nu se mai poate afirma o transfigurare sau o îndumnezeire reală și eternă a firii umane a Mântuitorului Iisus Hristos. Răscumpărarea, în acest caz, rămâne exterioară lui Hristos, dar și omului credincios, care nu mai tinde spre o asemănare cu Dumnezeu, în înțelesul de îndumnezeire prin har.

În al doilea rând, prin fundamentarea hristologiei pe filosofie sau pe istorie, cu trimitere doar la Revelația divină naturală, Persoana lui Hristos este înțeleasă doar prin prisma umanității Sale, căzându-se în *antropocentrism umanist* sau în *autonomizarea exclusivă a umanului*. În acest caz, Hristos nu mai vine să ne descopere taina Persoanei Sale divine și, prin ea, taina Sfintei Treimi, suprema comuniune și iubire interpersonală, ci să evidențieze o natură umană suficientă sieși în starea ei naturală, care se angajează doar la „umanizarea" ei, concepută ca perfecționare a posibilităților proprii. Iisus Hristos apare în acest caz când drept Fiu al lui Dumnezeu, unit cu Tatăl, dar separat de oameni, când ca om, unit cu oamenii, dar separat de Dumnezeu.

[304] A se vedea, de exemplu, lucrarea lui Dan Brown, *Codul lui Da Vinci*, tradusă în limba română și piesa românească de teatru, *Evangheliștii*, care au primit un răspuns critic ortodox din partea Pr. Sterea Tache în: *Glasul Bisericii*, LXIV (2005), 9-12 și LXV (2006), 1-4.

În al treilea rând, modul teandric al Persoanei lui Hristos este anulat, de fapt, prin absența energiilor divine necreate, singure în stare să acopere distanța ontologică dintre Dumnezeu și om în Iisus Hristos și singurele care pot transfigura omenitatea Lui, ca început și pârgă a transfigurării tuturor în Hristos prin Duhul Sfânt.

Concepțiile hristologice eronate resping în fond însăși realitatea unirii ipostatice; de aceea, privit prin prisma unor relații exterioare pe care le are cu Dumnezeu-Tatăl și, în același timp, cu oamenii, Mântuitorul Hristos este mai degrabă *absent* decât *prezent* în viața Bisericii și în societate. Discursul teologic despre El trimite doar la trecut și poate cel mult la un viitor eshatologic, total separat de istorie. Eludarea calității Sale de Pantocrator al creației și Logos veșnic al Tatălui, de Pantocrator al Bisericii și Mântuitor al lumii, îl transformă pe Hristos fie într-un întemeietor oarecare de religie, fie într-un mare inițiat, ceea ce echivalează cu respingerea dumnezeirii Lui, iar pe de altă parte, cu o întoarcere în timp la nivelul de înțelegere din vremea Întrupării Sale: „Cine zic oamenii că sunt Eu, Fiul Omului? Iar ei au răspuns: Unii, Ioan Botezătorul, alții, Ilie, alții, Ieremia sau unul dintre proroci" (*Matei* 16, 13-14). Redus la calitatea de simplu om sau dimpotrivă ascuns în transcendentul inaccesibil ca Dumnezeu neîntrupat, Mântuitorul Hristos nu mai poate atrage pe oameni spre Tatăl prin Duhul Sfânt, conducându-i prin toate câte a trecut El de bunăvoie, ci lasă pe oameni în solitudinea lor, pradă concepțiilor seculariste și antropocentrice. Iar dacă Iisus Hristos nu mai este Dumnezeul-Om, miezul de foc al religiei creștine, omul și-a pierdut speranța în ridicarea sa din limitele unei existențe monotone și invariabile în platitudinea sa. Viața omului se va goli spiritual la nesfârșit, căci Chipul său divin, Iisus Hristos, îi rămâne cu totul îndepărtat și străin[305].

Respingând erorile hristologice, prin care vechile erezii reapar ciclic în cultura modernă și postmodernă, teologia ortodoxă rămâne ferm ancorată în datele revelate ale Sfintei Scripturi și ale Sfintei Tradiții. Părintele Dumitru Stăniloae explică în profunzime relația interioară

[305] Pr. Șt. Buchiu, *Ortodoxie și secularizare*, pp. 63-65.

dintre „chipul evanghelic" al Mântuitorului Iisus Hristos și „istoricitatea Sa ca Dumnezeu și Om":

> „Experiența Învierii lui Hristos, întemeiată pe comuniunea cu El după Înviere, e baza istoriei ce a dat ucenicilor posibilitatea să recunoască istoricitatea Lui ca Dumnezeu-Om și să o descrie ca atare. O teorie teologică despre Iisus, care face abstracție de această experiență istorică a Învierii lui Hristos, va nega dumnezeirea Persoanei Lui, chiar în cazul în care va admite istoricitatea Lui. Desigur, însă, că această istoricitate va fi nedeplină, pentru că va lipsi din ea Învierea Lui, ca unul din evenimentele fundamentale ale istoriei Lui. Ea va elimina din viața lui Hristos tot ce depășește posibilitățile unui om obișnuit"[306].

Mărturiile Sfinților Apostoli confirmă, pentru totdeauna, realitatea celor două firi, divină și umană, unite în Fiul lui Dumnezeu, Care a biruit prin Întruparea, Jertfa și Învierea Sa, păcatul și moartea, aducând oamenilor viața de veci, pe care Tatăl o dăruiește celor ce cred și se unesc cu Hristos Domnul prin Duhul Sfânt: „Ce era de la început, ce am auzit, ceea ce am văzut cu ochii noștri, ce am privit și mâinile noastre au pipăit despre Cuvântul vieții – și Viața s-a arătat și am văzut-o și mărturisim și vă vestim Viața de veci, care era la Tatăl și s-a arătat nouă –, ce am văzut și am auzit, vă vestim și vouă, ca și voi să aveți împărtășire cu noi. Iar împărtășirea noastră este cu Tatăl și cu Fiul Său, Iisus Hristos" (*1 Ioan* 1, 1-3).

Contestarea dumnezeirii sau umanității Mântuitorului Iisus Hristos

> „este sinonimă cu eliminarea fundamentului creștinismului și transformarea acestuia într-o ideologie, care poate fi adaptată în funcție de necesități. Pentru acest motiv Biserica a stabilit învățătura de credință și a apărat-o de răstălmăciri prin hotărârile Sinoadelor ecumenice. Nu definițiile dogmatice sinodale sunt produsul «unor contexte polemice și culturale», ci ereziile, prin efortul de adaptare a Revelației la opiniile lor. Or, se cunoaște, Biserica a evitat cu

[306] Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, pp. 23-24. A se vedea și: Pr. Ion Bria, *Iisus Hristos*, Ed. Enciclopedică, București, 1992, 160 pp.

fermitate adaptarea Revelației divine la curentele culturale și spirituale ale diverselor perioade istorice"[307].

Curentele hristologice cele mai îndepărtate de Ortodoxie, care distorsionează datele Revelației și acceptă influențele unei culturi descreștinate, ajung la concluzii greșite deoarece renunță la principiul ontologic formulat în secolul al VII-lea de Sf. Maxim Mărturisitorul și anume că Hristos, Dumnezeul-Om, este ținta și măsura tuturor lucrurilor[308], și revin la principiul antic și păgân al lui Protagoras: „Omul este măsura tuturor lucrurilor". Critica ortodoxă, prin vocea Părintelui Iustin Popovici, este pertinentă și actuală:

> „Arianismul n-a fost încă îngropat; el este astăzi mai la modă și mai difuzat decât oricând. S-a revărsat în sufletul și în trupul Europei. Dacă priviți cultura Europei, veți vedea că ea ascunde în adâncurile ei arianismul: totul în ea se limitează la om și numai la el. Dumnezeul-Om, Hristos, e redus la limitele omului"[309].

Deși aparent omul a fost înălțat pe cel mai înalt piedestal de către *umanismul arianizant*, dominant în cultura europeană modernă și postmodernă, în realitate s-a obținut un rezultat contrar: antropocentrismul exagerat și arogant a sfârșit în idolatrie, iconoclasm, politeism sau gnosticism. Supralicitarea umanului a eșuat în devalorizarea lui, „supraumanismul" dovedindu-se a fi doar o exaltare autodistructivă a „subumanului". *Autodivinizarea orgolioasă* a omului avea să eșueze în „nihilismul" devastator și dezumanizant al istoriei europene a secolului al XX-lea. Proclamându-se „Dumnezeu", omul „umanist" părăsește „chipul lui Dumnezeu", făcându-se de bunăvoie sclav al păcatului și al morții. Tocmai de aceea, soluția pe care o propune Părintele Iustin

[307] Pr. S. Tache, *Mântuitorul Hristos și Biserica*, p. 87.

[308] Sf. Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, p. 327.

[309] Arhim. Iustin Popovici, *Omul și Dumnezeul-Om*, trad. Pr. I. Ică, Diac. I.I. Ică jr, Ed. Deisis, Sibiu, 1997, pp. 18-19.

Popovici de ieșire din actuala criză spirituală și morală a societății postmoderniste ar trebui să fie însușită și urmată:

> „Nu ajustarea Dumnezeului-Om, Hristos, la spiritul lumii, ci, din contră, ajustarea ascetică a spiritului lumii la spiritul eternității divino-umane a lui Hristos. De păcatul lui total favorit, «infailibilitatea», omul european umanist nu poate fi mântuit decât pocăindu-se din toată inima înaintea Domnului, Celui minunat, preabun și preamilostiv, Dumnezeul-Om, Iisus Hristos"[310].

În teologia ortodoxă românească contemporană, contribuția hristologică s-a dovedit purtătoarea unui răspuns adecvat și clarificator la adresa tuturor erorilor dogmatice pe această temă. Astfel, consideră Părintele Patriarh Daniel,

> „Iisus Hristos pe care-L prezintă Părintele Stăniloae ca centru esențial al teologiei mântuirii și vieții veșnice nu este prezentat nici distant, ca în teologia scolastică rațională, nici diminuat, ca în teologia sectelor, ci este Hristos cel adevărat al dreptei-credințe. Teologia, ca explicitare a planului lui Dumnezeu de mântuire și îndumnezeire a omului în Hristos, va fi totdeauna o teologie apostolică, în sensul de permanent *misionară*, care luminează, inspiră și susține întreaga lucrare liturgică, pastorală, filocalică și social-caritativă a Bisericii în lume, ca dinamică vie a conștiinței sale misionare"[311].

Pentru omul postmodern, care dorește să rămână fidel credinței adevărate a Bisericii,

> „nu este permisă nicio confuzie între cultură și dogmă, după model monofizit, dar nicio separare a culturii de dogmă, după model nestorian. Dacă monofizismul cultural anulează transcendența credinței și

[310] Arhim. I. Popovici, *Omul și Dumnezeul-Om*, p. 23.

[311] Pf Daniel, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, *Știința mântuirii. Vocația mistică și misionară a teologiei*, Ed. Basilica, București, 2014, p. 208.

Revelația divină, monofizismul dogmei anulează integralitatea omului și a cosmosului, primul dotat cu rațiune, cel de-al doilea cu raționalitate. Între credință și cultură este nevoie să se descopere raportul asumat de secole în Răsăritul creștin după modelul Persoanei lui Hristos, în Care umanitatea a fost enipostaziată și transfigurată în Ipostasul divin al Logosului, unindu-se astfel cu divinitatea în mod neîmpărțit, nedespărțit, neamestecat și neschimbat"[312].

În relația omului cu Dumnezeu, teologia ortodoxă a intercalat permanent și întreaga creație, cu conștiința că omul are responsabilitatea păstrării integrității ei, deoarece

„Iisus Hristos nu este numai Mântuitorul sufletelor, ci și susținătorul și unificatorul cosmosului în Dumnezeu, fiind El Însuși Dumnezeu. De aceea reflecția teologică asupra lumii dezvoltată de Părintele Stăniloae are ca perspectivă ultimă *transfigurarea îndumnezeitoare a creației* ca biruință asupra desfigurării pe care păcatul și moartea o imprimă lumii create. Această teologie a creației se sprijină pe hristologia ortodoxă care este, deodată, cosmică și pnevmatologică (lucrarea lui Hristos se constituie și se împlinește în Duhul Sfânt). O astfel de teologie devine foarte necesară astăzi în fața tendințelor anumitor teologii și spiritualități de a diminua sau de a reduce plinătatea Persoanei lui Hristos, Dumnezeu adevărat și om adevărat, și de a o coborî la nivelul unei persoane umane geniale"[313].

Pentru a veni în sprijinul lumii postmoderne, teologia ortodoxă propune înlocuirea umanismului ateu și orgolios cu *divino-umanismul* inaugurat de Mântuitorul Iisus Hristos și împărtășit umanității restaurate sub forma Bisericii. Fiind remediul cel mai potrivit al reînnoirii creștine a culturii europene, mărturisirea divino-umanității

[312] Pr. Cristinel Ioja, „Noțiuni introductive", în *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, Pr. Ștefan Buchiu (coord.), Ed. Basilica, București, 2017, p. 76.

[313] Pf Daniel, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, *Știința mântuirii. Vocația mistică și misionară a teologiei*, p. 215.

umanismului trebuie să fie atât ascetico-mistică, cât și un imperativ practic misionar, social, cultural și istoric.

În scopul depășirii consecințelor secularismului contemporan, postmodern și agresiv, care influențează negativ conștiințele oamenilor, Părintele Patriarh Daniel lansează un apel, care se adresează deopotrivă clericilor și credincioșilor Bisericii noastre:

„Trebuie să redescoperim acum umanismul sfinților. Nu este suficient să ai idei frumoase; avem nevoie și de forța spirituală de a trăi ca ființe create după chipul lui Dumnezeu. Comuniunea cu Dumnezeu nu trebuie marginalizată. Aceasta trebuie să devină centrul vieții particulare și sociale. Întreaga viață umană este chemată să se hrănească cu prezența și iubirea lui Dumnezeu prin rugăciunea-respirație a sufletului și printr-o viziune divino-umană a umanității și a creației"[314].

Teologia ortodoxă, ca slujire în Biserica Ortodoxă, are datoria de a explica și mărturisi în societatea de astăzi importanța și semnificația păstrării cu fidelitate a *hristologiei* Bisericii, pentru că ea constituie fermentul unei vieți duhovnicești echilibrate a tuturor celor care cred și mărturisesc că Iisus Hristos este Fiul lui Dumnezeu întrupat, jertfit și înviat pentru ca lumea „viață să aibă și din belșug să aibă" (*Ioan* 10, 10), deoarece prin El, ea primește „harul și adevărul" (*Ioan* 1, 17), aduse lumii de Iisus Hristos.

[314] Pf Daniel, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, *Știința mântuirii. Vocația mistică și misionară a teologiei*, pp. 57-58.

BIBLIOGRAFIE

Izvoare

Atanasie cel Mare, Sf., *Scrieri – Partea I*, în coll. *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 15, trad. Pr. D. Stăniloae, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1987;

Atanasie cel Mare, Sf., *Scrieri – Partea II*, în coll. *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 16, trad. Pr. D. Stăniloae, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1988;

Grigorie de Nazianz, Sf., *Cele cinci cuvântări teologice*, trad. Pr. D. Stăniloae, Ed. Anastasia, București, 1993;

Grigorie de Nyssa, Sf., *Scrieri – Partea II*, în coll. *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 30, trad. Pr. T. Bodogae, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1998;

Ioan Gură de Aur, Sf., *Cuvântări la praznice împărătești*, în coll. *Izvoarele Ortodoxiei*, vol. 5, trad. Pr. D. Fecioru, Tipografia Cărților Bisericești, București, 1942;

Ioan Damaschin, Sf., *Dogmatica*, trad. Pr. D. Fecioru, Ed. Scripta, București, 1993;

Irenee de Lyon, St., *Contre les hérésies*, în coll. *Sources chrétiennes*, vol. 210, A. Rousseau, L. Doutreleau (eds), Éd. Cerf, Paris, 1984;

Maxim Mărturisitorul, Sf., *Ambigua*, în coll. *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 80, trad. Pr. D. Stăniloae, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1983;

Maxim Mărturisitorul, Sf., *Capete gnostice*, în coll. *Filocalia*, vol. 2, trad. Pr. D. Stăniloae, Tipografia Arhidiecezană, Sibiu, 1947;

Maxim Mărturisitorul, Sf., *Scrieri – Partea II*, în coll. *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 81, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1990;

Maxim Mărturisitorul, Sf., *Răspunsuri către Talasie*, în coll. *Filocalia*, vol. 3, Tipografia arhidiecezană, Sibiu, 1948;

Nicolae Cabasila, Sf., *Viața în Hristos*, trad. Pr. T. Bodogae, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2001.

Lucrări de specialitate

Bobrinskoy, Pr. Boris, *Taina Preasfintei Treimi*, trad. M. Alexandrescu, A. Alexandrescu, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2005;

Bria, Pr. Ion, *Credința pe care o mărturisim*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1987;

Bria, Pr. Ion, *Dicționar de Teologie Ortodoxă*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1981;

Bria, Pr. Ion, *Tratat de Teologie Dogmatică și Ecumenică*, Ed. Andreiana, Sibiu, 2009;

Buchiu, Pr. Ștefan, *Cunoașterea apofatică în gândirea Părintelui Stăniloae*, Ed. Basilica, București, ²2013;

Buchiu, Pr. Ștefan, *Dogmă și teologie*, vol. II, Ed. Sigma, București, 2006;

Buchiu, Pr. Ștefan, *Întrupare și unitate. Restaurarea cosmosului în Iisus Hristos*, Ed. Libra, București, 1997;

Buchiu, Pr. Ștefan, *Maica Domnului. O introducere în teotokologia ortodoxă*, Ed. Sigma, București, 2006;

Buchiu, Pr. Ștefan, *Ortodoxie și secularizare*, Ed. Libra, București, 1999;

Daniel, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, *Făclii de Înviere, Înțelesuri ale Sfintelor Paști*, Ed. Basilica, București, ⁴2014;

Daniel, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, *Știința mântuirii – Vocația mistică și misionară a teologiei*, Ed. Basilica, București, 2014;

Dumitrescu, Sorin, *Șapte dimineți cu Părintele Stăniloae*, Ed. Anastasia, București, 1992;

Galeriu, Pr. Constantin, *Jertfă și răscumpărare*, Ed. Harisma, București, 1991;

Hotărârile dogmatice ale celor șapte Sinoade Ecumenice, Pr. Sorin Șelaru (coord.), Ed. Basilica, București, ²2018;

Ioja, Pr. Cristinel, „Noțiuni introductive", în *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, Pr. Ștefan Buchiu (coord.), Ed. Basilica, București, 2017;

Ioja, Pr. Cristinel, *Dogmatică și dogmatiști*, Ed. Doxologia, Iași, ²2017;

Popescu, Pr. Dumitru, *Iisus Hristos Pantocrator*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2005;

Popovici, Arhim. Iustin, *Omul și Dumnezeul-Om*, trad. Pr. I.Ică, Diac. I.I.Ică jr, Ed. Deisis, Sibiu, 1997;

POPOVITCH, Pr. Justin, *Philosophie orthodoxe de la verite, Dogmatique de l'Eglise Orthodoxe*, trad. J.-L. Palierne, vol. III, Ed. L'Âge d'Homme, Lausanne, 1995;

SESBOÜE, Bernard, *Les „trente glorieuses" de la christologie (1968-2000)*, Ed. Lessius, Bruxelles, 2012;

STĂNILOAE, Pr. Dumitru, *Chipul evanghelic al lui Iisus Hristos*, Ed. Centrului Mitropolitan Sibiu, Sibiu, 1991;

STĂNILOAE, Pr. Dumitru, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu*, în coll. *Opere Complete*, vol. 5, Ed. Basilica, București, 2013;

STĂNILOAE, Pr. Dumitru, COSTA DE BEAUREGARD, Marc-Antoine, *Mică dogmatică vorbită. Dialoguri la Cernica*, trad. M.-C. Oros, Ed. Deisis, Sibiu, 1993;

STĂNILOAE, Pr. Dumitru, *Iisus Hristos sau restaurarea omului*, în coll. *Opere Complete*, vol. 4, Ed. Basilica, București, 2013;

STĂNILOAE, Pr. Dumitru, *Iisus Hristos, lumina lumii și îndumnezeitorul omului*, în coll. *Opere Complete*, vol. 6, Ed. Basilica, București, 2014;

STĂNILOAE, Pr. Dumitru, *Spiritualitate și comuniune în Liturghia ortodoxă*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2004;

STĂNILOAE, Pr. Dumitru, *Teologia Ascetică și Mistică Ortodoxă*, în coll. *Opere Complete*, vol. 13, Ed. Basilica, București, 2019;

STĂNILOAE, Pr. Dumitru, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, în coll. *Opere Complete*, vol. 10, Ed. Basilica, București, [5]2018;

STĂNILOAE, Pr. Dumitru, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, în coll. *Opere Complete*, vol. 11, Ed. Basilica, București, [5]2018;

TACHE, Pr. Sterea, *Mântuitorul Iisus Hristos și Biserica*, Ed. Sigma, București, 2006.

Articole și studii

BUCHIU, Pr. Ștefan, „Coborârea la iad a Mântuitorului Iisus Hristos, expresie a demnității Sale împărătești", în: *Anuarul Facultății de Teologie Ortodoxă „Justinian Patriarhul"*, V (2005), pp. 325-338;

BUCHIU, Pr. Ștefan, „Coborârea neîncetată a lui Hristos prin Sfânta Euharistie în Biserică, izvor al unității reînnoite a Bisericii și al sfințirii credincioșilor", în: *Anuarul Facultății de Teologie Ortodoxă „Justinian Patriarhul"*, XIV (2014), pp. 113-123;

BUCHIU, Pr. Ștefan, „Crezul în teologia și viața Bisericii", în: *Anuarul Facultății de Teologie Ortodoxă „Justinian Patriarhul"*, X (2010), pp. 45-49;

BUCHIU, Pr. Ștefan, „Hristocentrismul Crezului ortodox și semnificația sa pentru teologia dogmatică de astăzi", în: *Anuarul Facultății de Teologie Ortodoxă „Justinian Patriarhul"*, X (2010), pp. 11-22;

BUCHIU, Pr. Ștefan, „Mântuitorul Iisus Hristos, punte de legătură între Sfânta Scriptură și Sfânta Liturghie", în: *Anuarul Facultății de Teologie Ortodoxă „Justinian Patriarhul"*, VIII (2008), pp. 17-25;

BUCHIU, Pr. Ștefan, „Părintele Dumitru Stăniloae – teolog al iubirii dumnezeiești (triadologie-hristologie-pnevmatologie)", în vol. *Implicațiile pastorale și misionare ale teologiei mistice a Părintelui Dumitru Stăniloae*, Ed. Cuvântul Vieții, București, 2013, pp. 9-44;

DANIEL, PATRIARHUL BISERICII ORTODOXE ROMÂNE, „Crezul ortodox – normativ al credinței și unității Bisericii", în: *Anuarul Facultății de Teologie Ortodoxă „Justinian Patriarhul"*, X (2010), pp. 41-44;

DANIEL, PATRIARHUL BISERICII ORTODOXE ROMÂNE, *Iubirea smerită a lui Hristos dăruiește viață veșnică*, Pastorală de Crăciun – 2020, Ed. Basilica, București, 2020, pp. 1-8;

GHIUȘ, Arhim. Benedict, „Faptul Răscumpărării în ciclul sfintelor Patimi", în: *Ortodoxia*, XXII (1970), 9-10;

POPESCU, Pr. Dumitru, „Hristologia catolică contemporană", în vol. *Ortodoxie și contemporaneitate*, Ed. Diogene, București, 1996, pp. 29-37;

POPESCU, Pr. Dumitru, „Hristologia comună", în vol. *Ortodoxie și contemporaneitate*, Ed. Diogene, București, 1996, pp. 49-59;

POPESCU, Pr. Dumitru, „Hristologia contemporană în lumina hristologiei ortodoxe", în vol. *Ortodoxie și contemporaneitate*, Ed. Diogene, București, 1996, pp. 38-48;

POPESCU, Pr. Dumitru, „Hristologia protestantă contemporană", în vol. *Ortodoxie și contemporaneitate*, Ed. Diogene, București, 1996, pp. 19-28;

STĂNILOAE, Pr. Dumitru, „Chipul lui Hristos în Biserica răsăriteană: Iisus Hristos, darul și cuvântul suprem al lui Dumnezeu", în: *Ortodoxia*, XXV (1973), 1, pp. 5-17;

STĂNILOAE, Pr. Dumitru, „Definiția dogmatică de la Calcedon", în: *Ortodoxia*, III (1951), 2-3, pp. 295-340;

STĂNILOAE, Pr. Dumitru, „Drumul cu Hristos prin Tainele și sărbătorile Bisericii Ortodoxe", în: *Ortodoxia*, XXVIII (1976), 2, pp. 402-416;

STĂNILOAE, Pr. Dumitru, „Hristologia Sinoadelor", în: *Ortodoxia*, XXVI (1974), 4, pp. 573-579;

STĂNILOAE, Pr. Dumitru, „Hristologie și iconologie în disputa din sec. VIII-IX", în: *Studii Teologice*, XXXI (1979), 1-4, pp. 15-53;

STĂNILOAE, Pr. Dumitru, „Iisus Hristos, arhiereu în veac", în: *Ortodoxia*, XXXI (1979), 2, pp. 217-231;

STĂNILOAE, Pr. Dumitru, „Jertfa lui Hristos și spiritualizarea noastră prin împărtășirea de ea în Sfânta Liturghie", în: *Ortodoxia*, XXXV (1983), 1, pp. 104-118;

STĂNILOAE, Pr. Dumitru, „La centralite du Christ dans la theologie, dans la spiritualite et dans la mission orthodoxe", în: *Contacts*, XXVII (1975), 4, pp. 447-457;

STĂNILOAE, Pr. Dumitru, „Revelația prin acte, cuvinte și imagini", în: *Ortodoxia*, XX (1968), 3, pp. 347-377;

TACHE, Pr. Sterea, „Erezii hristologice în actualitate", în: *Glasul Bisericii*, LXIV (2005), 9-12, pp. 129-144;

TACHE, Pr. Sterea, „O creație sui-generis: Evangheliștii sau contestarea creștinismului", în: *Glasul Bisericii*, LXV (2006), 1-4, pp. 167-180.

CAPITOLUL II

BISERICA – TRUPUL LUI HRISTOS ÎN DUHUL SFÂNT

2.1. Întemeierea teologică și istorică a Bisericii și semnificația acesteia pentru mântuire

Atunci când vorbim despre întemeierea Bisericii ne referim la două aspecte esențiale legate de întemeierea acesteia: aspectul teologic-dogmatic al întemeierii ei și aspectul manifestării concrete, văzute, istorice a Bisericii.

Prin Întrupare, Răstignire, Înviere și Înălțare, Iisus Hristos ca Fiu al lui Dumnezeu întrupat a pus în firea umană asumată de El temelia mântuirii tuturor oamenilor. Însă, mântuirea propriu-zisă a oamenilor se realizează de abia prin sălășluirea în ei a lui Hristos cu trupul purtat de El, înviat și înălțat și deplin pnevmatizat prin puterea Duhului Sfânt. Sălășluirea aceasta a lui Hristos în oameni prin Duhul Sfânt înseamnă Biserica. Deci, putem vorbi de o întemeiere obiectivă a Bisericii prin actele mântuitoare fundamentale săvârșite de Hristos și care încep cu Întruparea și se finalizează cu Înălțarea Sa cu trupul la cer. De aceea, nu putem să reducem actul întemeierii Bisericii la un singur moment din lucrarea mântuitoare a lui Iisus Hristos[1]. Așadar, din punct de vedere teologic, întemeierea

[1] Problematica întemeierii Bisericii a constituit o preocupare permanentă a teologilor ortodocși români. În deceniile veacului trecut, aceștia au avut o viziune cu elemente prezente în teologia apuseană referitoare la întemeierea Bisericii, concentrând momentul întemeirii ei pe Cruce, în chip nevăzut, iar în chip văzut Biserica apărând în ziua Cincizecimii. Mai multe despre acestea, a se vedea: Pr. Ioan TULCAN, *Ecleziologia ortodoxă în*

Bisericii are caracterul unui proces, care începe cu Întruparea și se finalizează cu Înălțarea lui Iisus Hristos cel înviat din morți cu trupul Lui la cer și șederea Lui de-a dreapta Tatălui în slava dumnezeiască.

Părintele Stăniloae vorbește de „virtual" și „actual" atunci când se referă la întemeierea Bisericii:

> „Prin Întrupare, Răstignire, Înviere, Înălțare, Hristos pune temelia Bisericii în trupul Său. Prin acestea, Biserica ia ființă virtual. Dar Fiul lui Dumnezeu nu s-a făcut om pentru Sine, ci pentru ca din Trupul Său să extindă mântuirea ca viață dumnezeiască în noi. Această viață dumnezeiască, extinsă din trupul Său în credincioși e Biserica [...]. Biserica, aflată virtual în trupul lui Hristos, ia astfel ființă actuală prin iradierea Duhului Sfânt din trupul Său în celelalte ființe umane, lucru care începe la Rusalii"[2].

Astfel, din punct de vedere văzut, concret, istoric, Biserica este întemeiată în ziua Cincizecimii prin Pogorârea Sfântului Duh peste Apostoli în chipul limbilor ca de foc. Atunci s-a dat existență reală Bisericii, punându-se începutul sălășluirii trupului îndumnezeit al lui Hristos în celelalte ființe umane, și prin aceasta începutul Bisericii. Cincizecimea înseamnă momentul trecerii de la lucrarea mântuitoare a lui Hristos realizată în firea Sa umană ipostaziată în Persoana Sa și trecută prin toate etapele prin care Hristos a îndumnezeit această fire umană, la extinderea acestei lucrări mântuitoare în celelalte ființe umane[3].

În ziua Cincizecimii apare o realitate cu totul nouă în lume, și anume realitatea teandrică a Bisericii. Aflată virtual în trupul lui Hristos prin actele mântuitoare săvârșite de Acesta, Biserica ia astfel ființă actuală prin iradierea Duhului Sfânt din trupul Său înălțat la cer, în celelalte ființe umane, eveniment care are loc în ziua Cincizecimii, când Apostolii prin Duhul Sfânt cel coborât asupra lor devin primele mădulare ale Bisericii.

Cu privire la întemeierea Bisericii, Mântuitorul a anunțat-o ca pe un eveniment care va avea loc în viitor. Deci, din punct de vedere istoric Biserica apare în mod concret în ziua Cincizecimii, odată cu pogorârea Duhului Sfânt peste Apostoli.

teologia românească contemporană. Aspecte, accente, implicații, Ed. Universității „Aurel Vlaicu", Arad, 2010, p. 15 ș.u. Spre ilustrare, a se vedea în acest sens: Pr. Isidor Todoran, Arhid. Ioan Zăgrean, *Teologia Dogmatică. Manual pentru seminariile teologice*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1991, p. 301: „Mântuitorul Hristos vorbește clar despre Biserica pe care o va întemeia nevăzut prin jertfa crucii [...] (cf. *Matei* 16, 18), actul ei de întemeiere fiind jertfa de pe cruce (cf. *Faptele Apostolilor* 20, 28). Biserica a fost inaugurată văzut la Cincizecime, ziua ei de naștere, când Duhul Sfânt S-a pogorât peste Apostoli [...] (cf. *Faptele Apostolilor* 2, 41)". Așadar, acești doi teologi vorbesc de o întemeiere nevăzută a Bisericii, pe cruce, și de o inaugurare a ei, văzută, care are loc în ziua Cincizecimii. Aceeași înțelegere a întemeirii Bisericii o întâlnim și la teologul Ilarion V. Felea, care afirmă: „Întemeierea sacramentală a Bisericii s-a făcut pe cruce, iar inaugurarea și organizarea ei socială începe la Pogorârea Duhului Sfânt" (Ilarion Felea, *Duhul Adevărului*, Ed. Diecezană, Arad, ²1943, p. 308). Dezvoltarea teologică ortodoxă de mai târziu, inspirată de gândirea Sfinților Părinți, avea să prezinte mult mai profund și mai nuanțat problematica întemeierii Bisericii. În acest context, Părintele Stăniloae nu mai fixează într-un singur moment al iconomiei mântuirii, adică pe cruce, întemeierea Bisericii, ci o privește pe aceasta în lumina întregii iconomii, care începe la Întrupare și culminează în Înviere, Înălțare și Pogorârea Duhului Sfânt. De aceea, Părintele Stăniloae afirmă: „Pogorârea Duhului Sfânt este actul de trecere de la lucrarea lui Hristos în umanitatea Sa personală, la extinderea acestei lucrări în celelalte ființe umane. Prin Întrupare, Răstignire, Înviere și Înălțare, Hristos pune temelia Bisericii în trupul Său. Prin acestea Biserica ia ființă virtual [...]. Biserica, aflată virtual în trupul lui Hristos, ia astfel, ființă actuală prin iradierea Duhului Sfânt din trupul Său în celelalte ființe umane, lucru care începe la Rusalii, când Duhul Sfânt coboară peste Apostoli" (Pr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București 1978, p. 196). În același sens, Părintele Bria menționa: „Pe Cruce și în Înviere, Biserica este nu numai răscumpărată, restaurată în comuniune cu Dumnezeu, dar devine părtașă la Învierea Lui. Misiunea Lui continuă după Înviere. După ce a inaugurat Împărăția lui Dumnezeu, Iisus Se arată și trimite pe Duhul Sfânt la Cincizecime, ca să facă din Biserică trupul Său și templul Duhului Sfânt" (Pr. Ion Bria, *Tratat de Teologie Dogmatică și Ecumenică*, Ed. România Creștină, București, 1999, p. 159).

[2] Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, p. 196. Referindu-se la valoarea actelor mântuitoare ale lui Hristos pentru întemeierea Bisericii, preotul Boris Bobrinskoy subliniază următoarele: „Fiecare etapă a lucrării mântuitoare a lui Hristos este determinantă pentru existența însăși a Bisericii, având așadar, un caracter «fondator» pentru Biserică. Viața și lucrarea lui Hristos nu pot fi considerate ca simple momente punctuale ale unei biografii individuale în cadrul istoriei umanității, ci constituie împlinirea planului dumnezeiesc veșnic de mântuire și de viață. Fiecare dintre acestea este deci în totalitate constitutiv tainei Bisericii" (Pr. Boris Bobrinskoy, *Taina Bisericii*, trad. V. Manea, studiu introductiv Pr. I. Bizău, Ed. Patmos, Cluj-Napoca, 2002, p. 74).

[3] Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, p. 196 ș.u.

„Biserica nu se întemeiază mai întâi în chip nevăzut, înainte de Cincizecime, de către Hristos, şi apoi, în chip văzut la Cincizecime, de către Duhul Sfânt, pentru ca Biserica văzută să devină dependentă de slujitorii lui Hristos, care ţin locul Său pe pământ [...]. Biserica se întemeiază la Cincizecime, fiindcă nu există două Biserici, Biserica văzută şi Biserica nevăzută, ci una singură, cu cele două aspecte ale ei, văzut şi nevăzut"[4].

Teologul rus din diaspora, Boris Bobrinskoy, referindu-se la întemeierea Bisericii, o priveşte pe aceasta tot în contextul iconomiei mântuirii realizate de Iisus Hristos, dar, în acelaşi timp, o analizează pe aceasta în contextul relaţiei dintre Vechiul şi Noul Testament, subliniind faptul că:

„Biserica lui Dumnezeu este întemeiată în şi prin taina lui Hristos; ea este împlinită şi însufleţită prin pogorârea Sfântului Duh în ziua Cincizecimii. Este vorba de o continuitate şi o ruptură în acelaşi timp, o împlinire şi o noutate în trecerea de la Vechiul la Noul Legământ. Există o continuitate, o unitate, putem spune chiar o identitate de lucrare mântuitoare în planul lui Dumnezeu, în intenţia Sa întemeiată pe iubire. De aceea, mântuirea poate fi numită «creaţia nouă». Această «nouă creaţie» culminează în împlinirea sa eshatologică în Împărăţia lui Dumnezeu"[5].

Aşadar, continuitatea lucrării lui Dumnezeu de a mântui lumea reprezintă un fel de fir roşu, care porneşte de la făgăduinţele mesianice şi mântuitoare ale Vechiului Testament şi continuă cu împlinirea acestora prin Întruparea Fiului lui Dumnezeu şi prin actele Sale mântuitoare. Dar, această nouă lucrare, săvârşită prin venirea în lume a Logosului întrupat, putem spune că reprezintă şi o ruptură faţă de ceea ce s-a anunţat în Legământul cel Vechi. Această ruptură se referă la

[4] Pr. Dumitru Popescu, *Iisus Hristos Pantocrator*, Ed. Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 2005, pp. 242-244.

[5] Pr. B. Bobrinskoy, *Taina Bisericii*, p. 73.

„categoriile instituţionale ale Vechiului Testament, în mod particular, la jertfe şi la preoţie. Trebuie subliniată noutatea absolută referitoare la Hristos, Care vine, pe de o parte, să împlinească Legea şi Care, pe de altă parte, o rezumă în întregime la «porunca cea nouă» a Evangheliei. Se poate spune că toată viaţa lui Hristos are caracter de jertfă, de la Naşterea Sa până la Înălţare şi până la întoarcerea Sa pe pământ, la A Doua Venire întru slavă. Toate acestea sunt elemente constitutive ale Bisericii"[6].

Aşadar, întemeierea Bisericii este un act exclusiv dumnezeiesc, evidenţiindu-se prin aceasta faptul că Biserica, motivul apariţiei ei în istorie, structura ei interioară, misiunea şi scopul ei nu îşi au originea în căutările omeneşti, ci doar în iubirea veşnică a lui Dumnezeu Tatăl, revărsată peste lume prin Fiul Său întrupat - Domnul nostru Iisus Hristos, prin puterea de viaţă făcătoare, sfinţitoare şi mântuitoare a Duhului Sfânt. Deci, rădăcinile Bisericii nu sunt pe pământ, ci în iubirea infinită a Preasfintei Treimi. De aceea, Mântuitorul a spus înaintea Pătimirilor, Morţii şi Învierii Sale: „Voi zidi Biserica Mea şi nici porţile iadului nu o vor putea birui" (*Matei* 16, 18).

Scopul întemeierii Bisericii este acela de a-i transforma pe oameni după chipul umanităţii lui Hristos, adică de a-i ridica din păcat, de sub puterea răului, a diavolului şi a morţii şi de a-i strămuta în Împărăţia iubirii Sale. Deci, scopul întemeirii Bisericii este unul soteriologic, mântuitor. În felul acesta, Biserica întemeiată de Hristos este indispensabilă pentru mântuirea oamenilor. Hristos, Capul şi Întemeietorul Bisericii doreşte să-i cuprindă pe toţi oamenii în iubirea Sa, în şuvoiul de viaţă sfinţitoare, care curge neîncetat din Capul Trupului Bisericii în lumina şi puterea Duhului Sfânt[7].

[6] Pr. B. Bobrinskoy, *Taina Bisericii*, p. 73.

[7] A se vedea în acest sens: Pr. Sorin Şelaru, *Biserica - Laborator al învierii. Perspective asupra ecleziologiei Părintelui Dumitru Stăniloae*, Ed. Basilica, Bucureşti, 2014, pp. 93-97; Pr. I. Tulcan, *Ecleziologia ortodoxă...*, pp. 23-29; Pr. B. Bobrinskoy, *Taina Bisericii*, pp. 73-77.

2.2. Constituția teandrică a Bisericii fundamentată în constituția teandrică a lui Iisus Hristos

Biserica reprezintă viața de comuniune a oamenilor cu Dumnezeu prin Hristos în Duhul Sfânt, manifestată concret prin acte de credință, prin participarea la aceleași Sfinte Taine și slujbe săvârșite de cei investiți cu puterea Duhului Sfânt în acest sens de către Hristos Însuși: episcopii și preoții. Constituția Bisericii este, deci, teandrică, păstrând ca existențe distincte pe cei uniți, pe Dumnezeu și pe oameni, după cum și comuniunea din sânul Sfintei Treimi păstrează distincte Persoanele divine, fără ca prin existența distinctă a Persoanelor sau Ipostasurilor dumnezeiești să fie împărțită Ființa Dumnezeirii.

2.2.1. *Persoana divino-umană a lui Hristos - premisă pentru constituția teandrică a Bisericii*

Constituția teandrică a Bisericii are la bază nu numai prezența plină de iubire a Preasfintei Treimi, ci, în egală măsură, și teandria Persoanei lui Iisus Hristos, Care prin Întruparea Sa din Fecioara Maria și de la Duhul Sfânt la plinirea vremii (cf. *Galateni* 4, 4), a asumat în Ipostasul Său divin firea umană, care cuprindea în ea sau reprezenta, de fapt, întreg neamul omenesc. În virtutea acestei asumări de către Logosul întrupat a firii noastre, El a devenit purtător al celor două firi, divină și umană, sau altfel spus, El S-a făcut Dumnezeu-Omul pentru oameni și mântuirea lor. Prin asumarea firii umane de către Mântuitorul, aceasta nu s-a schimbat sau desființat prin această asumare a ei de către Cuvântul veșnic al Tatălui, ci ea s-a păstrat intactă, fără de păcat, însă a intrat într-un proces al desăvârșirii sau îndumnezeirii ei, începând cu Întruparea și până la așezarea ei de-a dreapta lui Dumnezeu Tatăl, prin Înălțarea lui Hristos cu trupul la cer, devenind „Domnul slavei". Unitatea și distincția Persoanelor Sfintei Treimi, precum și unitatea și distincția celor două firi, divină și umană, în Persoana lui Iisus Hristos constituie prefigurarea și concretizarea structurii, naturii sau constituției teandrice a Bisericii. Dogma divino-umanității, proclamată de Sinodul al IV-lea

Ecumenic de la Calcedon, care afirmă realitatea celor două firi divină și umană în unica Persoană a lui Hristos, și adâncită la sinoadele ecumenice ulterioare, se referă nu numai la taina Persoanei lui Hristos, ci și la taina Trupului Său mistic, care este Biserica.

Prin asumarea firii umane de către Hristos la Întrupare, Acesta S-a apropiat de oameni, intrând într-un dialog permanent cu aceștia, ridicând întreg neamul omenesc la comuniunea deplină cu Sine și prin Sine cu întreaga Sfântă Treime. Acest fapt are consecințe directe în ceea ce privește Biserica, care devine astfel un așezământ în care oamenii pot face experiența dialogului plin de iubire cu Hristos prin iubirea Tatălui în Duhul Sfânt. Caracterul profund personal al Întrupării și reflectarea acesteia în realitatea Bisericii evidențiază faptul că natura umană și-a găsit subsistența sa în Dumnezeu Cuvântul, ca umanitate generală, și a primit

> „în Cuvântul și împreună cu El modalitatea personală umană deosebită de alte persoane umane. Căci așa cum Fiul lui Dumnezeu e o persoană deosebită de celelalte persoane dumnezeiești în dumnezeirea Sa, tot așa imprimă și umanității asumate, pe de o parte, calitatea de Fiu al lui Dumnezeu, pe de alta, calitatea de ipostaziată sau personalizată deosebit de celelalte persoane umane"[8].

În strânsă legătură cu structura sau constituția teandrică a Bisericii trebuie să fie pus misterul sau taina Persoanei lui Hristos, Care extinde acest mister asupra Bisericii Sale. Este vorba de taina Persoanei lui Hristos, evidențiată de existența celor două firi în această Persoană: firea divină și cea umană, nealterate și neonfundate în unitatea Ipostasului Său. Iradierea mântuitoare a Persoanei divino-umane a lui Hristos ia chipul sau forma Bisericii, care devine Trupul Său eclezial în istorie.

Cel care coboară viața de comuniune a lui Dumnezeu în umanitate și o extinde în sânul umanității și care ridică pe oameni la comuniunea cu Dumnezeu este Iisus Hristos Fiul lui Dumnezeu Întrupat. „Și pentru cei ce vor crede în Mine, prin cuvântul lor, Mă rog ca toți să fie

[8] Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, p. 40.

una după cum Tu Părinte întru Mine și Eu întru Tine așa și aceștia în Noi să fie una" și „Eu întru ei și Tu întru Mine, ca ei să fie desăvârșiți întru unime" (*Ioan* 17, 21 și 23). Fiul se unește după har atât de mult cu oamenii, precum este unit după ființă cu Tatăl, având față de oameni aceeași iubire, pe care o are Fiul față de Tatăl și Tatăl față de Acesta. Fiul, adunând în Sine pe oameni, le deschide accesul acestora la iubirea Tatălui care se revarsă peste Fiul. „Iubirea cu care M-ai iubit Tu să fie în ei și Eu în ei" (*Ioan* 17, 26).

Prin urmare, temeiul divin al Bisericii nu-l reprezintă numai Sfânta Treime, adică viața de comuniune a Sfintei Treimi, în mod general, ci în mod special, tot un temei divin al Bisericii sau o premisă a constituției ei teandrice Îl constituie Fiul lui Dumnezeu întrupat, devenind prin Întrupare Dumnezeu adevărat și Om adevărat. De aceea, Biserica este Hristos unit cu umanitatea răscumpărată și înnoită prin cruce și Înviere, sau altfel spus, Hristos extins în umanitate și umanitatea încorporată personal și dinamic în Hristos cel mort și înviat, prin puterea Duhului Sfânt.

2.2.2. *Biserica - Trupul lui Hristos în Duhul Sfânt*

În cadrul naturii teandrice a Bisericii distingem următoarele aspecte: Biserica reprezintă Trupul lui Hristos extins în umanitate; Biserica unește în sine tot ceea ce există, adică Dumnezeu și creația. Sf. Apostol Pavel subliniază faptul că Biserica este însuși Trupul lui Hristos (cf. *Efeseni* 1, 23 și 5, 23), care are multe mădulare. „Căci precum trupul unul este, și are mădulare multe, iar toate mădularele trupului, multe fiind, sunt un trup, așa și Hristos. Pentru că într-un duh ne-am botezat noi toți, ca să fim un singur trup, fie iudei, fie elini, fie robi, fie liberi, și toți la un duh ne-am adăpat. Căci și trupul nu este un mădular, ci multe" (*1 Corinteni* 12, 12-14). Dar fiecare mădular își are cinstea și locul său în trup fără să se substituie trupului întreg și nici altui mădular. Mădularele își au identitatea lor, dar nu în afara trupului, întrucât sunt mădularele acestuia.

Imaginea aceasta a Bisericii de a fi Trup al lui Hristos, pe care o prezintă atât de magistral Sf. Apostol Pavel, exprimă a viziune profundă, complexă și completă cu privire la scopul Întrupării Fiului lui Dumnezeu,

care este acela de a dărui viață și mântuire lumii. Prin această sintagmă „Biserica este Trupul lui Hristos", Apostolul Neamurilor evidențiază legătura strânsă care există între El - Capul și Biserica - Trupul Său. În acest sens, el se exprimă că Biserica - Trupul Lui „este plinirea Celui ce plinește toate în toți" (*Efeseni* 1, 23). Pe de o parte, Hristos plinește Biserica prin puterea harului Său, care izvorăște din umanitatea Sa îndumnezeită, ca urmare a trecerii ei prin prin toate actele fundamentale ale iconomiei mântuirii, începând cu Întruparea și culminând cu ședera Sa de-a dreapta Tatălui. Pe de altă parte, Biserica însăși participă la plinirea lui Hristos prin faptul că mădularele ei sunt sub puterea luminii și a iubirii Lui, pentru ca ele „să nu mai vieze loruși, ci Aceluia, Care pentru ei a murit și a înviat" (*2 Corinteni* 5, 15).

Creștinii aduc și ei contribuția lor la această plinire a lui Hristos prin faptul că sunt chemați să sufere și ei împreună cu Hristos. „Acum mă bucur de suferințele mele pentru voi și împlinesc, în trupul meu, lipsurile necazurilor lui Hristos pentru trupul Lui, Biserica" (*Coloseni* 1, 24). Apostolul înfățișează în realitate un adevărat „program" de viață, inspirat din calitatea lui Hristos de Cap al Bisericii, inspirând și influențând prin harul Lui toate mădularele Trupului Său, pentru ca ele să tindă permanent spre El - Capul Trupului de la care le vine înrâurirea harului sfințitor și mântuitor, pentru a lepăda pe omul cel vechi din ei și a se îmbrăca în cel nou după chipul lui Iisus Hristos. „Așadar, aceasta zic și mărturisesc în Domnul, ca voi să nu mai umblați de acum cum umblă neamurile, în deșertăciunea minții lor întunecați fiind la cuget, înstrăinați fiind de viața lui Dumnezeu, din pricina necunoștinței care este în ei, din pricina împietririi inimii lor [...]. Să vă dezbrăcați de vieţuirea voastră de mai înainte, de omul cel vechi, care se strică prin poftele cele amăgitoare, și să vă înnoiți în duhul minții voastre. Și să vă îmbrăcați în omul cel nou, cel după Dumnezeu, zidit întru dragoste și în sfințenia adevărului" (*Efeseni* 4, 17-18; 22-24).

Afirmația că Biserica, în calitate de Trup al lui Hristos, Îl completează sau plinește pe Hristos nu trebuie interpretat de așa manieră încât să se considere că Mântuitorul nu ar fi făcut suficient de mult pentru mântuirea

oamenilor prin actele Sale mântuitoare, ci această completare a lui Hristos de către mădularele Trupului Său trebuie înțeleasă în sensul că

> „întrucât din puterea Lui iau și alții puterea să pătimească pătimirile lui Hristos, se completează prin noi actualizări ale forței lor, așa încât și sub acest raport toți cei se sunt în trupul lui Hristos completează prin necazurile lor, suportate în viață, pătimirile lui Hristos pentru Biserică"[9].

Biserica este Trupul sobornicesc, comunitar sau social al lui Hristos, în care El Se prelungește și lucrează, sau care este alcătuit din toți aceia care s-au încorporat în Hristos prin lucrarea Duhului Sfânt în Taine, după ce au auzit și au primit Cuvântul lui Dumnezeu, întocmai ca aceia „ca la trei mii de suflete care s-au adăugat" Apostolilor, ucenicilor și fraților în ziua Cincizecimii (a se vedea: *Faptele Apostolilor* capitolul 2). Biserica este un trup, un întreg, care nu anulează mădularele, ci dimpotrivă le afirmă și ele se confirmă reciproc: „Iar voi sunteți Trupul lui Hristos și mădulare fiecare în parte" (*1 Corinteni* 12, 27).

2.2.3. *Iisus Hristos - Capul Trupului Bisericii*

Hristos îi încorporează în Sine pe oameni, transformându-i în Trupul Său, printr-o nouă naștere, spirituală, adică prin Botez, după care îi întărește și pecetluiește cu Duhul Său cel Sfânt în Taina Mirungerii și îi unește cu Sine prin primirea Trupului și a Sângelui Său în Taina Sfintei Euharistii.

Constituția teandrică a Bisericii este dată în Hristos Însuși, Care după firea Sa dumnezeiască este unit cu Tatăl și cu Duhul Sfânt, iar după firea omenească este unit cu toți oamenii în general și cu fiecare în parte. Fiind cuprinsă în Ipostasul întrupat al Fiului, Biserica este Hristos extins în umanitate. Hristos și umanitatea sunt așa de uniți în Biserică, încât nici Hristos și nici umanitatea nu pot fi văzuți sau concepuți unul fără celălalt. Poziția specială a lui Hristos în Biserică constă în aceea că El este Capul

[9] Pr. Dumitru STĂNILOAE, „Biserica universală și sobornicească", în: *Ortodoxia*, XVIII (1966), 2, p. 186.

Bisericii (cf. *Coloseni* 1, 18). Cel care îi unește pe credincioși cu Sine ca pe un Trup al Său este Duhul lui Hristos, structurând acest Trup al Său în așa fel încât toți oamenii cuprinși virtual și real în umanitatea lui Hristos să se poată dezvolta personal, concret, duhovnicește, „până ce toți vom ajunge la unitatea credinței și a cunoașterii Fiului lui Dumnezeu, la starea bărbatului desăvârșit, la măsura vârstei deplinătății lui Hristos" (*Efeseni* 4, 13).

Iisus Hristos, în calitatea de Cap al Trupului Său eclezial, atrage mădularele Trupului Său în comuniunea de viață și iubire a Sfintei Treimi. Deci, conținutul structurii teandrice a Bisericii

> „constă din Hristos cel unit după firea dumnezeiască cu Tatăl și cu Duhul, iar după firea omenească cu noi. Cuprinzându-se în Ipostasul întrupat al lui Hristos, Biserica poate fi numită Hristos, înțelegând pe Hristos cel extins în umanitate [...]. Cei doi factori, Hristos și umanitatea, sunt atât de uniți în Biserică, încât în Biserică nu poate fi văzut unul fără celălalt. Despre Hristos se spune că este Cap al Bisericii, iar despre Biserică, că este Trup al lui Hristos. Hristos are în Biserică poziția de cap, de temelie, de izvor de viață infinită"[10].

Hristos a devenit Capul Bisericii prin faptul că ipostasul divin al Fiului și-a asumat chipul uman, adică pârga firii noastre, intrând deci în relație cu toți inșii umani care ipostaziază aceeași fire umană, devenind Omul central Care îi implică și susține pe oameni. Hristos este Cap al Bisericii și în sensul că în Biserică, ca trup al Lui, se trăiește viața Capului, adică viața cea nouă după El, adică din Hristos, în Duhul Sfânt. Aceasta înseamnă că Hristos Însuși este prezent în Biserică, trăiește și lucrează în ea, ca întreg, prin Duhul Sfânt, precum și în fiecare mădular al ei, oferind tuturor mântuirea.

Există o legătură strânsă între calitatea lui Iisus Hristos de Cap al Bisericii și asumarea firii umane de către Acesta la Întrupare. Poziția de Cap al Bisericii a lui Iisus Hristos nu este una formală, nelucrătoare, ci una mereu roditoare. Motivul pentru care El are o astfel de poziție și menire în Biserică se explică prin eficiența ei,

[10] Pr. D. STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, p. 209.

„întrucât ne poate comunica prin Duhul, în formă omenească, puterea dumnezeiască și ne poate face să ne imprimăm de El, ca de modelul adevărat al omului, de omul îndumnezeit. Însă S-a făcut Cap al Bisericii și prin faptul că a ridicat această pârgă la starea de jertfă, superioară oricărei preocupări egoiste de sine, și la starea de înviere, purtând prin aceasta cele două stări imprimate în mod îmbinat în trupul Său, ca să ne comunice și nouă puterea de a ni le însuși sau de a ne ridica umanitatea noastră la ele"[11].

De aceea, Sf. Apostol Pavel Îl numește pe Hristos Cap al Bisericii, subliniind atât de sublim sensul acestei calități a Lui pentru întreg trupul Bisericii: „Hristos este capul trupului, al Bisericii. El este Începutul, Întâiul Născut din morți, ca să fie El Cel dintâi întru toate" (*Coloseni* 1, 18); „Și toate le-a supus sub picioarele Lui și, mai presus de toate, L-a dat pe El Cap Bisericii, Care este trupul Lui, plinirea Celui ce plinește toate întru toți" (*Efeseni* 1, 22-23).

Apostolul Neamurilor procedează în mod pedagogic cu fiii săi duhovnicești, avertizându-i să nu se lase ispitiți de cei care îi atrag spre lucruri inferioare și păgubitoare, ci mai degrabă să se „țină strâns de Capul, de la care trupul tot – prin încheieturi și legături și îndestulându-se și întocmindu-se – sporește în creșterea lui Dumnezeu" (*Coloseni* 2, 19). Această structură profundă a Bisericii, Hristos – Capul, iar Biserica – Trupul Lui, îi conferă acesteia frumusețe și armonie negrăite, fiecare mădular al Bisericii împlinind lucrarea sau misiunea lui. „Ci ținând adevărul în iubire, să creștem întru toate pentru El, care este capul – Hristos. Din El tot trupul bine alcătuit și bine încheiat prin toate legăturile care îi dau tărie, își săvârșește creșterea potrivit lucrării măsurate fiecăruia din mădulare și se zidește întru dragoste" (*Efeseni* 4, 15-16).

Hristos, în calitatea Sa de Cap al Bisericii, o structurează pe aceasta ca un organism armonios sobornicesc, în care fiecare mădular își împlinește propria sa lucrare, dar în același timp se simte legat de celelalte mădulare cu care se bucură de plenitudinea vieții dumnezeiești

[11] Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, p. 210.

împărtășită tuturor prin Duhul Sfânt. Cel care comunică Trupului Său eclezial viața de iubire și comuniune a Preasfintei Treimi este Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu Cel întrupat.

Calitatea de Cap al Bisericii pe care o are Iisus Hristos este văzută de Părinții Bisericii ca dobândind-o El nu numai prin actul Întrupării, prin care a asumat „pârga umanității"[12], ci, dimpotrivă, în strânsă legătură cu celelalte momente esențiale ale iconomiei mântuirii. În acest sens, Părintele Stăniloae specifică:

„Numai astfel trupul Lui e izvorul de unde curge în noi puterea morții pentru păcate și a învierii; numai așa, trupul Lui devenit deplin pnevmatizat și transparent pentru infinita viață dumnezeiască, se face mediul prin care primim și noi această viață. Dând importanță fiecăreia dintre aceste fapte prin care Hristos a devenit capul, temelia și izvorul de viață al Bisericii, de câte ori declară în concret pe Hristos Cap al Bisericii, Părinții bisericești înțeleg pe Hristos cel trecut cu trupul Lui prin toate aceste momente și ridicat la această stare de pnevmatizare și transparență deplină pentru viața dumnezeiască"[13].

Cu alte cuvinte, structura teandrică a Persoanei lui Iisus Hristos, ca Fiu al lui Dumnezeu întrupat, prin care El a devenit Dumnezeu-Omul, se răsfrânge direct asupra Bisericii ca trup al Său, devenind ea însăși teandrică. Prin această calitate a Bisericii de a fi teandrică, se pune în lumină prezența lui Hristos în ea, în calitatea Lui de Cap al Bisericii. În această calitate a Sa de cap, El trebuie să aibă ceva comun cu toți cei care formează trupul Lui tainic, eclezial, dar, în același timp, El trebuie să aibă și ceva special, pe care oamenii nu-l pot avea de la ei înșiși. Acest ceva special este dumnezeirea Lui, pe care o împărtășește tuturor ca viață dumnezeiască pentru a deveni și ei „părtași ai dumnezeiești firi" (*2 Petru* 1, 4). Prin calitatea Sa de Dumnezeu, dar și prin calitatea

[12] Sf. Chiril al Alexandriei, *Comentariu la Evanghelia după Ioan*, XVI, 6-7, în *PG* 74, col. 422. Tot în acest sens s-au exprimat și alti Părinți: Sf. Ioan Gură de Aur, Sf. Ioan Damaschin etc.

[13] Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, p. 212.

trupului Său înviat, „Hristos e capul prin excelență al întregii creațiuni, fiind ridicat mai presus de tot ce e omenesc și creat, neavând mai presus de Sine un alt cap. Dar, El este în mod special capul umanității adunate în El, pentru că S-a făcut și om și a și înviat ca om"[14].

În acest sens, pornind de la cuvintele Sf. Apostol Pavel, „Întru El suntem zidiți spre a fi locaș al lui Dumnezeu în Duh" (*Efeseni* 2, 22), Sf. Chiril al Alexandriei afirmă următoarele: „Iisus Hristos zidește Biserica din pietre inteligibile"[15]. Faptul că este vorba de pietre inteligibile, înseamnă că acestea au capacitatea de gândire și de libertate, pe de o parte, dar și de a se deschide vieții dumnezeiești a Capului Trupului, pe de altă parte. Premiza acestei deschideri spre orizonturile infinite ale vieții dumnezeiești o au mădularele Trupului, deoarece

> „acest infinit le vine prin mintea omenească a lui Hristos, care, fiind purtată de Ipostasul vieții și luminii dumnezeiești infinite, poate transmite de fapt prin sine minților omenești și ființelor omenești întregi această infinitate de viață și de lumină"[16].

Fiind Capul Bisericii, Iisus Hristos devine Pantocratorul Bisericii într-un sens cu totul special, diferit de calitatea Sa de Pantocrator al întregii creații. În calitatea Sa de Cap al Trupului Său și cea de Pantocrator, Hristos menține cu Biserica Sa, în general, și cu fiecare mădular în parte al acesteia, în particular, un dialog constant al iubirii. Hristos locuiește în această casă a Trupului Său, armonizând-o și însuflețind-o prin puterea Duhului Său. Astfel, realitatea teandrică a Bisericii se exprimă în unitatea și armonia care-i vin de la Capul Hristos, Care lucrează permanent prin Duhul Lui în organismul Trupului Său. În felul acesta, Hristos imprimă în Trupul Său și în fiecare mădular al Lui disponibilitatea de jertfă, deoarece Biserica întreagă este imprimată și susținută de Jertfa lui Hristos. Prin aceasta, Hristos atrage Biserica în întregul ei și pe fiecare din mădularele ei spre efortul permanent al dăruirii și ascultării față de Dumnezeu Tatăl, așa cum a făcut-o Iisus

[14] Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, p. 213.
[15] Sf. Chiril al Alexandriei, *Glaphira*, în *PG* 68, col. 141 A-B.
[16] Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, p. 215.

Hristos, venind în lume și ascultător făcându-Se Tatălui până la moarte și încă moarte pe cruce (cf. *Filipeni* 2, 8). Așadar, și umanitatea lui Hristos, și prin ea umanitatea prezentă în toți oamenii, trebuia să facă acest efort al ascultării și al dăruirii propriei vieți lui Dumnezeu, pentru a se umple și aceasta de viața dumnezeiască ce vine de la Hristos.

> „Natura umană în Hristos trebuia să învingă prin ascultarea desăvârșită și iubitoare de voia Lui dumnezeiască una cu voia Tatălui, sau prin conformarea cu ea și prin suportarea morții pe cruce, afectele înrobitoare intrate în firea noastră prin păcat ca tot atâtea slăbiciuni, și moartea ca ultima consecință a lor, deschizându-se astfel vederii neîmpiedicate a orizontului infinit al dumnezeirii și participării la el și vieții în el, stare care este obținută prin Înviere"[17].

În felul acesta, Biserica și mădularele ei au o lucrare sau o misiune permanentă atât una generală, cât și una personală: aceea de a tinde spre ținta împlinirii umanului din ei, care este Iisus Hristos, a mădularelor Bisericii, și a fi Biserica, ca întreg, un vehicul al împărtășirii roadelor Împărăției lui Dumnezeu către lume, având ca premisă Jertfa și Învierea lui Iisus Hristos, pregătind Biserica și lumea să devină acel „cer nou și pământ nou" al Ierusalimului ceresc (cf. *Apocalipsa* 21, 1-2).

2.3. Prezența Treimii în Biserică. Reflectarea comuniunii Preasfintei Treimi în structura sobornicesc-comunională a Bisericii

2.3.1. *Iisus Hristos anunță prezența vieții de comuniune a Sfintei Treimi în umanitate*

Mântuitorul Hristos, înaintea Patimilor Sale, indică ce fel de Biserică va întemeia El. În rugăciunea Sa Arhierească, Iisus Hristos indică viața de comuniune și iubire a Sfintei Treimi drept sursă, model și putere pentru Biserică. Mântuitorul Se roagă: „Pentru ca toți să fie una,

[17] Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, p. 219.

după cum Tu, Părinte, întru Mine şi Eu întru Tine, aşa şi aceştia în Noi să fie una, ca lumea să creadă că Tu M-ai trimis" (*Ioan* 17, 21). Deci, relaţiile trinitare devin un model al relaţiilor dintre oameni în Biserică şi o putere care produce şi adânceşte aceste relaţii. Toate Persoanele Sfintei Treimi sunt active în viaţa Bisericii: „Această casă Tatăl a zidit-o, Fiul a întărit-o, Duhul Sfânt a înnoit-o". În acest context, Ortodoxia înţelege Biserica drept viaţă de comuniune a Persoanelor Sfintei Treimi extinsă în umanitate şi comuniune de iubire şi vieţuire a oamenilor cu Dumnezeu, prin Hristos, în Duhul Sfânt. În forma de comuniune şi comunitate a oamenilor cu Dumnezeu, Biserica ţine deci de Hristos şi de Duhul Sfânt în acelaşi timp. Căci acolo unde este Duhul Sfânt, acolo este şi Fiul, iar unde este Fiul este şi Duhul Sfânt[18].

Porunca Mântuitorului Iisus Hristos adresată Apostolilor Săi de a-I propovădui Evanghelia la toate neamurile a însemnat o legătură specială pe care Domnul Cel înviat din morţi a dorit să o menţină cu cei pe care i-a ales, i-a împuternicit şi i-a trimis să-i fie martori ai Lui în toată lumea. Dar, această legătură a Lui cu Apostolii avea să fie una care va primi dimensiunea interiorităţii profunde prin lucrarea Duhului Sfânt, Care-L va face prezent pe Cel înviat în inimile ucenicilor Lui, dar, şi în inimile tuturor celor care vor crede în Iisus Hristos prin misiunea lor apostolică. Aşadar, Iisus Hristos a reliefat prin cuvintele Sale referitoare la trimiterea Apostolilor la propovăduire legătura strânsă existentă între El şi Duhul Lui Cel Sfânt nu numai în plan trinitar, ci şi în plan iconomic, adică, în ceea ce priveşte lucrarea de mântuire a oamenilor.

În abordările teologice, mai vechi sau mai noi, s-a reliefat uneori faptul că trimiterea Duhului Sfânt în lume de la Tatăl de către Hristos sau de către Tatăl prin Hristos ar fi un act prin care Duhul Sfânt ar lua locul lucrării lui Hristos în lume. În această situaţie, Biserica ar fi numai opera Duhului Sfânt, care a preluat lucrarea lui Hristos. În realitate, însă, Duhul Sfânt trebuie văzut întotdeauna ca Duhul lui Hristos Însuşi, deci, Duhul Sfânt nu trebuie conceput sau văzut în niciun fel despărţit de Hristos.

[18] Pr. Dumitru Radu, *Despre înnoirea şi îndumnezeirea omului în Hristos*, Ed. Mitropoliei Olteniei, Craiova, 2007, p. 21.

Este total falsă imaginea unui Hristos în cer şi a Duhului Sfânt în Biserică, fiindcă nu ia în serios unitatea şi comuniunea Persoanelor treimice care se înconjoară, se cuprind şi se oglindesc reciproc[19]. La Dumnezeu, cele trei Persoane nu sunt despărţite. Referitor la aceasta, Părintele Stăniloae se exprima astfel: „În fiecare sunt şi Ceilalţi doi, având aceeaşi Fiinţă şi aceeaşi lucrare. Într-un fel sunt în acelaşi timp Unul. Dar, nu sunt nici simplu Unul, pentru că fiecare are aceeaşi fiinţă şi aceeaşi lucrare într-un mod propriu. Ei sunt o Tri-Unitate"[20]. Temeiul legăturii profunde dintre Fiul Tatălui şi Duhul Sfânt se află în viaţa de comuniune şi iubire desăvârşită şi veşnică existentă în taina existenţei Preasfintei Treimi.

În Biserică se află Hristos extins cu trupul Lui în umanitate. Dar, Hristos extinde în oameni iubirea pe care o are Tatăl faţă de El şi El faţă de Tatăl. Cel care susţine elanul iubirii Tatălui faţă de Fiul şi al iubirii Fiului faţă de Tatăl este Duhul Sfânt, ca Duh al comuniunii între cei Doi.

> „Hristos ne uneşte cu Sine în iubirea Sa faţă de Tatăl şi faţă de semenii Săi ca fraţi, infuzându-ne simţirea de jertfă a Lui. Duhul Sfânt Se odihneşte şi în noi cum Se odihneşte în Fiul făcut om, dacă ne alipim lui Hristos. Căci în această unire a noastră prin Fiul cu Tatăl se află şi Duhul Sfânt, sfinţindu-ne. Prin aceasta se întăreşte şi relaţia dintre noi ca persoane, care am şi fost create în această relaţie din puterea şi după asemănarea relaţiei dintre persoanele Sfintei Treimi"[21].

Iubirea care există din veci între Persoanele Sfintei Treimi cuprinde în infinitatea ei şi iubirea oamenilor, care se află uniţi cu Hristos. Fiind uniţi cu Hristos, ei simt iubirea jertfitoare a lui Hristos faţă de ei, dar, dincolo de aceasta, simt iubirea Tatălui către Fiul Său veşnic, în care se simt şi ei cuprinşi, în calitatea lor de fraţi întru umanitate ai Fiului Său întrupat, din iubire jertfitoare faţă de oameni.

[19] Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, pp. 200-202.

[20] Pr. Dumitru Stăniloae, „Sfântul Duh în Revelaţie şi în Biserică", în: *Ortodoxia*, XXVI (1974), 2, p. 226.

[21] Pr. Dumitru Stăniloae, „Sfânta Treime creatoarea, mântuitoarea şi ţinta veşnică a tuturor credincioşilor", în: *Ortodoxia*, XXXVIII (1986), 2, p. 30.

Hristos cel înălțat la ceruri își continuă lucrarea Sa asupra oamenilor, pentru ca să-i înalțe pe aceștia la înălțimea iubirii Tatălui față de El și a Lui față de Tatăl. În această iubire a Tatălui față de Fiul făcut om și a Acestuia unit cu oamenii față de Tatăl este prezent și împreună-lucrător și Duhul Sfânt.

> „Întreaga Treime continuă astfel lucrarea Ei asupra oamenilor. Duhul Sfânt din Hristos ca om trece din umanitatea Lui asupra oamenilor la Cincizecime, transmițându-ne și nouă iubirea pe care o are Tatăl față de El și El față de Tatăl. Acum se reface și se deschide pentru o dezvoltare nesfârșită relația noastră iubitoare cu Sfânta Treime și între noi înșine, în care am fost puși la creație prin Sfânta Treime, dar din care am căzut"[22].

În viața Bisericii se reflectă viața de comuniune a Sfintei Treimi. De aceea, nu este suficient să se afirme că Biserica reprezintă o comuniune trinitară, ci și că ea este așezământul mântuirii oamenilor, întemeiat de Cuvântul întrupat pentru a introduce mădularele Bisericii, și pe aceasta în ansamblul ei, într-o relație vie cu fiecare Persoană a Sfintei Treimi. Biserica este „Casa Tatălui", iar în „Casa Tatălui Meu mai multe locașuri sunt", spune Mântuitorul (*Ioan* 14, 2). Această „Casă" la care se întorc fiii risipitori, Staulul oilor celor cuvântătoare, așezământul comuniunii oamenilor cu Dumnezeu Tatăl, Fiul și Sfântul Duh, dar și al comuniunii oamenilor între ei, este Biserica.

Totul în viața Bisericii se manifestă trinitar: doctrinar, doxologic, liturgic, spiritual-duhovnicesc și misionar. Biserica, în calitate de „Casă" a Tatălui, este locul unde oamenii fac experiența iubirii Tatălui, prin Fiul, în Duhul Sfânt. Biserica este „Casa" Tatălui, dar aceasta nu înseamnă că este vorba de Dumnezeu Tatăl singur, ci întotdeauna Tatăl este împreună cu Fiul și cu Duhul Sfânt prezent, viu și lucrător. De aceea, mădularele Bisericii fac în această „Casă" experiența iubirii Preasfintei Treimi față de ei, precum și experiența darului înfierii, al împăcării cu Dumnezeu și cu semenii, pe care mădularele Bisericii o trăiesc în cadrul acesteia. În

[22] Pr. D. Stăniloae, „Sfânta Treime creatoarea, mântuitoarea și ținta veșnică...", p. 30.

acest context, imaginile pe care Sf. Apostol Pavel le formulează despre Biserică sunt extrem de grăitoare și profunde; pentru el Biserica este „zidirea", „templul Duhului Sfânt", „Trupul lui Hristos", „Mireasa lui Hristos" și „Noul popor al lui Dumnezeu".

Părintele Dumitru Stăniloae își întemeiază gândurile sale asupra prezenței și lucrării Sfintei Treimi în Biserică pe referirile la aceasta ale Noului Testament și, îndeosebi, scoțând în evidență cuvintele Domnului Însuși, în legătură cu Biserica, cu ființa și menirea acesteia. „Dacă Mă iubește cineva, va păzi cuvântul Meu, și Tatăl Meu îl va iubi, și vom veni la el și vom face locaș la el" (*Ioan* 14, 23). Tot în preajma Pătimirilor Sale, arătând că peste puțin timp Apostolii Săi nu-L vor mai vedea, după care iarăși Îl vor vedea, El anunță și venirea Mângâietorului, ca Duhul Adevărului. „Iar când va veni Acela, Duhul Adevărului, vă va călăuzi la tot adevărul; căci nu va vorbi de la Sine, ci câte va auzi va vorbi și cele viitoare vă va vesti" (*Ioan* 16, 13). În întreaga Sa lucrare mântuitoare, Hristos L-a avut pe Duhul Sfânt cu Sine. Tot la fel, după Înălțarea Sa la cer, Duhul Sfânt va ieși mai mult în evidență, vorbind tot din Hristos, Cel aflat și ca om înălțat de-a dreapta Tatălui. În iubirea celor trei Persoane ale Treimii trebuie să se regăsească toți cei care cred și vor crede în El.

Mântuitorul a lăsat lumii un testament al unității după modelul Sfintei Treimi. „Dar, nu numai pentru aceștia (Apostoli) Mă rog, ci și pentru cei ce vor crede în Mine, prin cuvântul lor. Ca toți să fie una, după cum Tu, Părinte, întru Mine și Eu întru Tine, așa și aceștia să fie una în Noi, ca lumea să creadă că Tu M-ai trimis" (*Ioan* 17, 20 - 21). Deși Sfânta Treime se unește atât de intens cu oamenii, Aceasta nu devine cu totul prezentă în lume, ci rămâne în veci cu totul transcendentă pentru lume și oameni. „Părinții au învățat că numai Fiul și Duhul Sfânt sunt deoființă cu Tatăl, nu numai ca să distingă Treimea ca transcendentă, de oameni, ci și ca să arate posibilitatea unirii lor cu Tatăl, prin Fiul Cel deoființă cu Tatăl, dar și deoființă cu ei prin Întrupare"[23]. Ortodoxia a afirmat întotdeauna atât transcendența absolută a Sfintei Treimi, după ființa Sa fiind cu totul inaccesibilă oamenilor, dar, în același timp, a și pus în lumină faptul că prin Fiul sau Logosul întrupat al Tatălui, Treimea

[23] Pr. D. Stăniloae, „Sfânta Treime creatoarea, mântuitoarea și ținta veșnică...", p. 31.

cea deoființă și nedespărțită coboară prin har sau prin energia Sa necreată, ca viață dumnezeiască, în Biserică și implicit în oameni prin puterea și lucrarea Duhului Sfânt.

Prezența Sfintei Treimi în Biserică și în viața credincioșilor este ilustrată și de faptul că toate rugăciunile Bisericii și slujbele ei încep cu invocarea Sfintei Treimi, „În numele Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh", ilustrând miezul mărturisirii credinței Bisericii, care este Sfânta Treime. De pomenirea numelor Persoanelor Sfintei Treimi este legat și semnul sfintei cruci, cu care ne însemnăm, arătând prin aceasta „că prin cruce ne-a eliberat Fiul întrupat al Tatălui de robia păcatului și a dușmanului nostru nevăzut, aducându-Se Jertfă primită Tatălui cu puterea Sfântului Duh, dovedindu-se prin aceasta iubirea Treimii mântuitoare"[24]. Mărturisirea de credință a Bisericii – Crezul niceo-constantinopolitan – este o mărturisire de fapt a Sfintei Treimi, arătând ce a făcut în mod concret fiecare Persoană a Sfintei Treimi pentru mântuirea și sfințirea oamenilor.

Întreg cultul ortodox este o mărturie vie a prezenței Sfintei Treimi în Biserică. „Singur cultul ortodox este plin de prezența Treimii, ca și Noul Testament, deci accentuează mereu credința că Hristos este Mântuitor prin faptul că este Fiul lui Dumnezeu"[25].

Comuniunea și iubirea veșnică a Sfintei Treimi este experiată existențial de către credincioși, în măsura în care ei se lasă pătrunși de această iubire veșnică și desăvârșită, acceptând chemarea Capului Trupului Bisericii de a intra în orizontul de lumină, lucrare și comuniune al Sfintei Treimi.

2.3.2. *Comuniunea Sfintei Treimi – cadru de manifestare a iubirii supreme trinitare și premisă a Iconomiei divine în lume*

Sfânta Scriptură a Noului Testament ne prezintă un Dumnezeu al iubirii. Pentru că Dumnezeul Evangheliei este un Dumnezeu al iubirii, înseamnă că posedă în El Însuși o iubire pe care lumea nu o poate

[24] Pr. D. Stăniloae, „Sfânta Treime creatoarea, mântuitoarea și ținta veșnică...", p. 34.
[25] Pr. D. Stăniloae, „Sfânta Treime creatoarea, mântuitoarea și ținta veșnică...", p. 37.

concepe sau cunoaște prin ea însăși. De aceea, Dumnezeul iubirii Se revelează spre a face accesibilă și creaturii Sale această iubire mântuitoare. Prin ea, oamenii sunt eliberați de sub puterile întunericului, ale răului și morții și ridicați în planul vieții veșnice ca parteneri ai unui dialog permanent cu El.

În rugăciunea Sa Arhierească, Mântuitorul indică viața de comuniune și iubire a Sfintei Treimi drept sursă, model și putere pentru Biserică (cf. *Ioan* 17, 21). Prin aceste cuvinte, Iisus Hristos arată că Biserica este opera sau lucrarea Sfintei Treimi, având ca izvor și parabolă viața de iubire și comuniune a Acesteia. Deci, relațiile trinitare divine sunt un model al relațiilor dintre oameni în Biserică și o putere care produce și adâncește aceste relații. În viața Bisericii este împletită viața Sfintei Treimi, Biserica fiind „plină de Treime"[26]. În acest context, Ortodoxia înțelege Biserica drept viață de comuniune a Persoanelor Sfintei Treimi, extinsă în umanitate și comuniune de iubire și viețuire a oamenilor cu Dumnezeu, prin Hristos, în Duhul Sfânt. În calitatea sa de comuniune și comunitate a oamenilor cu Dumnezeu, Biserica ține, deci, de toate Cele Trei Persoane ale Sfintei Treimi[27]. Căci acolo unde este Duhul Sfânt, este și Fiul, iar acolo unde este Fiul, este și Duhul Sfânt. Mântuitorul Însuși, înainte de Înălțarea Sa la ceruri, trimițând pe Apostoli la propovăduirea Evangheliei îi asigură pe ei și pe urmașii lor că va fi cu ei până la sfârșitul acestei lumi (cf. *Matei* 28, 20). El este cu noi toți prin Duhul Său cel Sfânt, după cum El Însuși ne-a spus: „Dar Mângâietorul, Duhul Sfânt, pe Care-L va trimite Tatăl în numele Meu, Acela vă va învăța toate și vă va aduce aminte despre toate cele ce v-am spus Eu" (*Ioan* 14, 26). Sau: „Toate câte are Tatăl ale Mele sunt; de aceea am zis că din al Meu ia și vă vestește" (*Ioan* 16, 15). Duhul Sfânt va da mărturie despre Hristos (cf. *Ioan* 15, 26), dar tot Duhul Sfânt este acela care-L face prezent pe Hristos în Biserică, lucrând mântuirea oamenilor. Cel care îi zidește pe oameni în Hristos, ca Biserică vie, văzută, adică comunitate concretă

[26] Origen, *Selecta in psalmos*, Psalm XXIII, în *PG* 12, col. 1265 B.
[27] A se vedea despre acestea: Pr. I. Bria, *Tratat de Teologie Dogmatică și Ecumenică*, p. 158 ș.u. Pr. D. Popescu, *Iisus Hristos Pantocrator*, pp. 241-245; Pr. Ioan Tulcan, *Misterul mântuirii în Hristos și în Biserică*, Ed. Universității „Aurel Vlaicu", Arad, 2013, p. 101 ș.u.

a oamenilor cu Dumnezeu prin Hristos, este Duhul Sfânt, odată cu venirea lui personală în lume la Cincizecime, de la Tatăl, trimis de Fiul (cf. *Ioan* 15, 26).

2.3.3. *Semnificația prezenței Sfintei Treimi în viața Bisericii*

Prezența Sfintei Treimi în viața Bisericii are o importanță covârșitoare pentru aceasta și pentru mădularele ei. Așa cum Persoanele Sfintei Treimi există una în alta

> „tot așa creștinii formează o unitate și o comuniune de credință, de nădejde și de iubire în Dumnezeu. Creștinul participă în har la viața Sfintei Treimi. Biserica este un popor al lui Dumnezeu și o comuniune de viață și de iubire după chipul Sfintei Treimi"[28].

În acest context, din punct de vedere teologic este eronată viziunea potrivit căreia, după Înălțarea la cer a Domnului, locul Său ar fi fost luat de Duhul Sfânt, ignorând unitatea de ființă și comuniunea desăvârșită a Persoanelor Sfintei Treimi. Potrivit unei asemenea concepții, Biserica ar fi numai opera Duhului Sfânt, diminuând importanța și rolul Tatălui și al Fiului înălțat la ceruri în comuniunea Bisericii[29]. O asemenea doctrină are consecințe negative multiple în existența și lucrarea Bisericii, făcând-o pe aceasta dependentă de un Duh Sfânt desprins de Hristos, neconturat hristologic și ambiguu în manifestările Sale. La Dumnezeu, cele trei Persoane nu sunt despărțite. Referitor la aceasta, trebuie precizat cu claritate faptul că, în sânul Sfintei Treimi, în fiecare Persoană sunt prezente și Celelalte două. Adică, în Tatăl este prezent Fiul și Duhul Sfânt, în Fiul este prezent Tatăl și Duhul Sfânt, iar în Duhul Sfânt, ca Duh al iubirii celor două Persoane, sunt prezenți Tatăl și Fiul. Numai o asemenea viziune teologică păstrează intactă unitatea de ființă a celor Trei Persoane trinitare, distincția Lor personală, precum și legătura

[28] Pr. I. Bria, *Tratat de Teologie Dogmatică și Ecumenică*, p. 92.
[29] Pr. I. Tulcan, *Misterul mântuirii în Hristos și în Biserică*, p. 102.

strânsă și comuniunea dintre Ele, comuniune reflectată în mod real și viu în structura sobornicească și comunională a Bisericii[30]. Deci, nu se poate disocia între lucrarea și iconomia lui Hristos, pe de o parte, sau de lucrarea și iconomia Duhului Sfânt, pe de altă parte, ca să se poată spune că Biserica ține numai de Hristos și este lucrarea lui Hristos, sau că ea ține și este lucrarea exclusivă a Duhului Sfânt din ziua Cincizecimii.

Sfânta Treime a revărsat în lume o viață nouă cu un conținut dumnezeiesc, ca noi să o trăim în comuniunea Bisericii[31]. „Iată, cortul lui Dumnezeu este între oameni și El va sălășlui cu ei și ei vor fi poporul Lui și Însuși Dumnezeu va fi cu ei" (*Apocalipsa* 21, 3). Ca urmare, Biserica este „cortul lui Dumnezeu" în care, prin sălășluirea dumnezeiască a Treimii, se realizează comuniunea credincioșilor cu Dumnezeu și întreolaltă. Această comuniune, prin care ne împărtășim de viața cea dumnezeiască, este o lucrare dinamică a Treimii, conjugată cu adeziunea noastră deplină spre trăirea integrală a lui Hristos în scopul ajungerii „la unitatea credinței și a cunoașterii Fiului lui Dumnezeu, la starea bărbatului desăvârșit, la

[30] Pentru mai multe detalii despre această prezență a Sfintei Treimi în comuniunea Bisericii, a se vedea: Pr. D. Stăniloae, „Sfântul Duh în revelație și în Biserică", p. 226.

[31] Comuniunea Bisericii are mai multe sensuri, pe care le redăm aici așa cum sunt prezentate, în sinteză, de către Pr. Ion Bria, astfel: „Participarea celor ce sunt încorporați în noul popor al lui Dumnezeu la realitatea divină însăși, prin Întruparea și jertfa lui Hristos: «Ceea ce am văzut și am auzit, aceea vă vestim și vouă, ca să aveți împărtășire cu noi. Iar împărtășirea noastră este cu Tatăl și cu Fiul Său, Iisus Hristos» (*1 Ioan* 1, 3).

– «Comuniunea Duhului Sfânt» (*2 Corinteni* 13, 13), adică experiența personală și comunitară a Duhului lui Hristos, care se exprimă în sentimentul de solidaritate creștină, de filantropie, de într-ajutorare și asistență reciprocă (cf. *Faptele Apostolilor* 2, 42, 44).

– împărtășirea sau cuminecarea cu Sfintele Taine în cadrul Euharistiei (cf. *1 Corinteni* 10, 7; *Faptele Apostolilor* 2, 42), semn al apartenenței la aceeași comunitate și al mărturisirii aceleiași credințe (cf. *Efeseni* 4, 5).

– Synaxis, adunarea liturgică, care este o condiție de a participa la Koinonia.

– «Comuniunea sfinților», despre care face mențiune Crezul Apostolic, este unitatea dintre Biserica celor care poartă lupta credinței în acest timp și veac, cu Biserica celor care au câștigat deja o stare definitivă de har și de comuniune nemijlocită cu Dumnezeu.

– Comuniunea euharistică cu credincioși de altă confesiune. Urmând vechiul principiu, potrivit căruia mărturisirea aceleiași credințe precedă și determină comunitatea sacramentală [...]. Ortodoxia pretinde unitatea dogmatică deplină, pentru a se putea realiza comuniunea euharistică" (Pr. Ion Bria, *Dicționar de Teologie Ortodoxă*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1981, p. 101).

măsura vârstei deplinătății lui Hristos" (*Efeseni* 4, 13). Lucrarea aceasta „cu adevărat dumnezeiască", cum zice Sf. Grigorie Palama, este mai presus de fire și se deosebește de acțiunea creatoare a lui Dumnezeu.

Modul în care Preasfânta Treime a lucrat mântuirea oamenilor, prin Cuvântul Cel veșnic al Tatălui făcut om pentru a-l restaura pe acesta, precum și modul în care Aceasta este prezentă și lucrează în Biserică, este evidențiat cu multă claritate și profunzime de Părinții Bisericii.

> „Faptele minunate săvârșite prin Trupul Domnului, care-L arătau pe Hristos ca fiind Fiul unul născut al lui Dumnezeu, într-un ipostas propriu, unit cu noi în zilele de pe urmă, au luat sfârșit. Încep acum să se săvârșească cele care-L arată pe Duhul Sfânt într-un ipostas propriu, ca să cunoaștem și să aprofundăm prin meditație marea și vrednica închinare de taină a Sfintei Treimi. Căci lucra și înainte Duhul Sfânt. Pentru că El grăia prin proroci și vestea dinainte cele viitoare. A lucrat și prin ucenici pe urmă, alungând demoni și vindecând boli. Dar, S-a arătat și acum în ipostasul propriu tuturor prin limbi de foc (la Cincizecime, n.n.). Și așezându-Se ca un Stăpân peste ucenicii lui Hristos și oarecum întronzat în ei, i-a făcut organele puterii Sale proprii"[32].

Desigur, a vieții în comuniune este ceva propriu persoanelor umane, căci ele nu sunt numai deosebite între ele, ci au și ceva comun care le leagă, le unește. Acest „ceva comun" este chipul lui Dumnezeu din ele, este împărtășirea de izvorul sau sursa lor comună din care se trag și care a așezat în ele feluritele daruri. Darurile diferite trebuie folosite complementar, iar dacă „omousianitatea" noastră ne lasă totuși diferiți unul față de altul, spre deosebire de Persoanele divine, aceasta se explică printr-o „anumită separație a noastră, pe care o putem face mai mare sau mai mică; provine din faptul că natura umană se repetă distinct cu fiecare eu. Totuși separația nu e totală. Nu e ontologică, nu e ca de la natură la natură"[33], mai mult, această separație este depășită atât datorită sursei

[32] Sf. Grigorie Palama, *Cuvântarea 24 la Cincizecime*, în *PG* 151, 312 C.

[33] Pr. Dumitru Stăniloae, „Sfânta Treime, structura supremei iubiri", în: *Studii Teologice*, XVII (1970), 5-6, p. 338.

ființiale comune, cât și relațiilor de reciprocitate, devenite în Biserică relații de comuniune. Biserica, această „nouă creație" a Sfintei Treimi, ne apare astfel ca mediu teandric, divino-uman, prin care se realizează iconomia treimică în lume.

> „Deși se poate vorbi de o diferență între planul teologic și cel iconomic al Treimii, în sensul că primul se referă la natura divină, iar cel de-al doilea la energiile necreate ale lui Dumnezeu, totuși, planul iconomic nu reprezintă o ieșire din planul trinitar, fiindcă nu este vorba de grație creată, ci de extensiunea planului trinitar, pe calea energiilor necreate sfințitoare, până în inima Bisericii, pe care o susțin și o desăvârșesc. Datorită energiilor sfințitoare, care iradiază din ființa Dumnezeirii, ca niște raze fulgurante, Sfânta Treime coboară în Biserică, pentru ca Biserica să tindă desăvârșindu-se, spre Sfânta Treime"[34].

Iată de ce zice Lossky, pe bună dreptate, că taina sobornicității „descoperă în viața însăși a Bisericii modul de viață propriu al Treimii" și că însăși dogma Treimii reflectată în canoanele Bisericii este temelia întregii iconomii bisericești[35].

Treimea face să se reverse în Biserică un flux vital de viață harică, care izvorăște de la Dumnezeu-Tatăl, se scurge prin Fiul, spre a se revărsa în noi în Duhul, pentru ca apoi, incluzându-ne în circuitul iubirii treimice prin împărtășirea umanului de divin, să revină, înălțând umanul în Duhul, prin același Fiu, la Tatăl. Această viață trăită și comunicată prin Biserică are menirea de a ne aduna în sânul Tatălui, de a ne lega pe toți, haric, de Dumnezeu. Ea dă o valoare veșnică umanului din noi. Fiind un mediu teandric, adică, de viață divino-umană, Biserica nu suprapune doar viața religioasă peste cea umană, ci mai degrabă îi dă acesteia din urmă un sens profund religios, pe care-l imprimă vieții raționale, vieții de familie și înseși muncii și efortului general de progres și de înnoire

[34] Pr. Dumitru Popescu, „Ecleziologia romano-catolică după documentele celui de al doilea Conciliu de la Vatican", în: *Ortodoxia*, XXIV (1972), 3, p. 346.

[35] Vladimir Lossky, *Theologie mistique de l'Eglise d'Orient*, Éd. Aubier, Paris, 1944, p. 174.

a lumii. De aceea, universul însuși este cuprins în această mișcare spre Dumnezeu, căci

> „prin raportul unirii cu Dumnezeu, universul se dispune după cercuri concentrice unde mijlocul este ținut de Biserică, ai cărei membri devin fiii lui Dumnezeu, totuși această adopție nu este sfârșitul din urmă, căci există încă un cerc mai îngust în interiorul Bisericii – cel al sfinților – [...] care intră în unire cu Dumnezeu"[36].

Comunicându-ne harul filiației prin Duhul înfierii (cf. *Romani* 8, 15), Biserica realizează și creșterea noastră în Hristos, într-o comuniune al cărui chip desăvârșit se află în Treime. Ființând după chipul Sfintei Treimi, Biserica prezintă la fel în existența sa caracterul antinomic al identității și diversității simultane[37]. Față de existența divină, unde se disting Persoanele, esența și energia, în Biserică se disting persoanele, natura și actele. Dacă în Sfânta Treime fiecare Persoană este purtătoare deplină a Dumnezeirii, tot astfel în Biserică, fiecare credincios trebuie, în realizarea sa supremă, să devină purtător al plenitudinii divino-umane. În acest sens afirmă Lossky că „Biserica este centrul universului, mediul unde se decid destinele" sau „mediul unde se înfăptuiește în viața prezentă unirea cu Dumnezeu, unire care se va desăvârși în veacul viitor, după învierea morților"[38].

Unirea noastră harică, în Biserică, cu Hristos și, prin El, cu Sfânta Treime, deși diferă de unirea în același Hristos a umanului cu divinul, ea se raportează totuși la aceasta, nu în sensul de unire a două naturi într-o persoană, ci în sensul de comuniune a mai multor persoane la aceeași viață a Sfintei Treimi, după chipul comuniunii treimice, sau a unirii lui Dumnezeu cu noi spre a ne aduna în comuniunea Sa treimică.

> „Aceasta arată că Biserica este o societate, o comuniune, a cărei dimensiune umană și vizibilă se află intrinsec unită unei dimensiuni

[36] V. Lossky, *Theologie mistique de l'Eglise d'Orient*, p. 175.

[37] Archimandrite Sophrony, „Unité de l'Eglise à l'image de la Sainte Trinité", în: *Contacts*, X (1958), 1, p. 95.

[38] V. Lossky, *Theologie mistique de l'Eglise d'Orient*, pp. 175-176.

> divine și invizibile, în maniera în care Hristos-Omul și Hristos-Dumnezeu nu face decât un singur și același Mântuitor, Iisus Hristos. După Sf. Apostol și Evanghelist Ioan, la baza întregii spiritualități creștine stă ideea de comuniune, în ambele direcții, verticală și orizontală. El vorbește de comuniunea noastră cu Tatăl și cu Fiul Său întrupat, Iisus Hristos (*1 Ioan* 1, 3), cât și de comuniunea unora cu alții (*1 Ioan* 1, 7), comuniune ce se manifestă în iubire (*1 Ioan* 4, 7)"[39].

Această comuniune este deschisă tuturor, căci dacă omul este microcosmos, Biserica este un macro-antropos, cum zice Sfântul Maxim[40], sau mediu din care ne putem împreună împărtăși de plenitudinea necreată și nelimitată a harului spre a urca diferitele trepte de sfințenie ale Bisericii în comuniune constantă cu toți sfinții ei. Prin aceasta, Biserica realizează atât o comuniune în spațiu, cât și în timp între toți membrii ei[41], întărită prin reciprocitatea sau complementaritatea rugăciunilor care face să vibreze o inimă unică în toți cei care trăiesc în același duh comunitar al Bisericii și din aceleași energii unificatoare ale lui Hristos.

> „Viața creștină, viața lui Hristos este un drum care duce de la multiplicitatea corupției [...] spre unitatea unei naturi pure, unde apare o nouă multiplicitate, cea a persoanelor unite cu Dumnezeu în Duhul Sfânt. Ceea ce era divizat prin cele de jos, în natura împărțită între mai mulți indivizi, trebuie să fie unit într-o singură temelie, în

[39] Dorel Pogan, „Comuniunea Bisericii după chipul comunității treimice", în: *Mitropolia Banatului*, XXIII (1974), 1-3, p. 40.

[40] Sf. Maxim Mărturisitorul, *Mystagogie*, II-IV, în *PG* 91, coll. 668-672.

[41] În acest sens, spune Sf. Niceta de Remesiana: „De la începutul veacului, fie patriarhii Avraam, Isaac și Iacob, fie profeții, fie Apostolii, fie mucenicii, fie ceilalți drepți care au fost, care sunt și care vor fi, formează o singură Biserică, fiindcă au fost sfințiți într-o singură credință și mărturisire, au fost pecetluiți într-un singur Duh, au constituit un singur trup, căruia i se mărturisește că Hristos îi este Capul, după cum s-a scris (cf. *Efeseni* 1, 22; 5, 22-23; *Coloseni* 1, 17). Eu spun mai mult. Chiar îngerii, puterile și stăpânirile cerești se unesc în această Biserică una, fiindcă ne învață Apostolul că în Hristos au fost împăcate toate, nu numai cele de pe pământ, dar chiar și cele din cer (cf. *Coloseni* 1, 20). Așadar, crede în această Biserică una și vei dobândi comuniunea sfinților" [Sf. Niceta de Remesiana, *Despre Simbol*, 10, apud Ștefan Alexe, „Sfântul Niceta de Remesiana și ecumenicitatea patristică din secolele al IV-lea și al V-lea", în: *Studii Teologice*, XXI (1969), 7-8, p. 533].

Hristos, pentru a se diviza între cele de sus, în persoanele sfinților care au asimilat flăcările îndumnezeitoare ale Duhului Sfânt"[42].

Comuniunea Bisericii se realizează după chipul comuniunii treimice, prin Hristos, în Care se află virtual germenele ei, în baza unirii ipostatice a firii Sale dumnezeiești cu cea omenească. Ea este comuniunea intimă, duhovnicească a unei familii care are de Tată pe Dumnezeu (cf. *Matei* 5, 45) și care își are în Hristos centrul intensității supreme. Ea însemnă comuniunea nemijlocită cu Hristos și cu Apostolii „în învățătura Apostolilor și în împărtășire, în frângerea pâinii și în rugăciuni" (*Faptele Apostolilor* 2, 42). Comuniunea orizontală între credincioși se dezvoltă pe structura comuniunii verticale cu întreaga Treime și ambele interferează în Hristos în ambele direcții: verticală și orizontală, pulsează duhul comuniunii Duhului lui Hristos, ambele dimensiuni, verticală și orizontală, tinzând spre desăvârșirea comuniunii treimice.

Oamenii, atât de diferiți între ei, dar având aceeași natură umană, trăiesc în Biserică același Duh, care transmite tuturor același suflu de viață spirituală sau același curent comun de spiritualitate. Comuniunea Bisericii, fiind pătrunsă de comuniunea treimică, primește prin aceasta o notă de plenitudine ontologică, sesizată de Sf. Apostol Petru, care-i consideră pe creștini ca fiind „părtași firii dumnezeiești" (*2 Petru* 1, 4). Ca urmare, ne împărtășim cu toții din aceeași putere dumnezeiască unificatoare și în acest sens, comuniunea Bisericii ne descoperă unitatea noastră și, în același timp, este sursa acestei unități și dispune de mijloacele de a o realiza.

Biserica poate să se adreseze tuturor oamenilor și să-i adune pe toți în comuniunea ei, pentru că lucrarea ei atinge sau vizează ceva care le este comun și spre care toți tind, conștient sau mai puțin conștient. Ea aduce în lume viața Treimii. Or, spre aceasta năzuim cu toții, pentru că spre ea și din puterea ei pulsează întreaga noastră viață spirituală, ea este sursa dinamismului nostru spiritual, care animă umanitatea noastră. Acest dinamism spiritual se poate însă perverti, când nu este orientat spre scopul său adevărat, dar, chiar în acest caz, el nu încetează de a exista.

[42] V. Lossky, *Theologie mistique de l'Eglise d'Orient*, p. 179.

2.4. Însușirile Bisericii și semnificația lor soteriologică și teologico-misionară

Din constituția teandrică a Bisericii decurg anumite atribute sau însușiri ale ei, ca trup al lui Hristos cel Unul și Sfânt, extins peste veacuri în umanitate. Simbolul niceo-constantinopolitan enumeră aceste atribute sau însușiri ale Bisericii când spune: „într-una, sfântă, sobornicească și apostolească Biserică". Fiecare din aceste atribute este strâns legat de celelalte pe care le presupune și le confirmă.

Aceste patru însușiri ale Bisericii exprimă în fond ființa profundă a acesteia și sunt familiare și cunoscute de către mădularele vii ale Bisericii. Un teolog ortodox al veacului trecut avea să mărturisească cu claritate importanța pe care o au aceste însușiri ale Bisericii pentru viața creștină:

> „Noi credem în Biserica cea una, sfântă, sobornicească și apostolească. Aceasta este tradiția creștină despre Biserică, învățată de la Părinți, afirmată de Sinoade, păstrată în creștinătate de-a lungul veacurilor. Niciun credincios nu va pregeta vreodată să mărturisească aceste patru atribute ale Bisericii pe care el le simte adevărate, datorită acestui instinct al adevărului, acestei facultăți pe care am putea-o numi «înnăscută», proprie tuturor fiilor Bisericii, instinct sau facultate care se numește credință. Înțelegem – sau cel puțin simțim confuz, dar temeinic – că dacă am priva Biserica de unul din aceste atribute, ea nu ar mai fi Biserică și că numai acordul acestor patru atribute, mărturisite în Crez, exprimă plinătatea ființei ei"[43].

La fiecare Sfântă Liturghie, Biserica mărturisește prin Crezul ei tocmai despre ființa, lucrarea și menirea ei în lume, aceea de a aduna lumea în iubirea Preasfintei Treimi, de a consacra întreaga creație prin lucrarea Duhului Sfânt și de a rămâne mereu identică cu ea însăși prin prezența și lucrarea în ea a Sfintei Treimi.

[43] Vladimir Lossky, *După chipul și asemănarea lui Dumnezeu*, trad. A. Manolache, Ed. Humanitas, București, 1998, p. 163.

2.4.1. *Unitatea Bisericii*

Această însușire este strâns legată, în primul rând, de unitatea Dumnezeirii însăși, care este unitate desăvârșită în comuniunea deplină a Persoanelor dumnezeiești strâns unite între ele, dar, totodată, diferite prin trăsăturile sau însușirile Lor personale, așa cum mărturisește Sfânta Scriptură. În mod similar, sfințenia Bisericii este participare crescândă la sfințenia lui Dumnezeu. Catolicitatea sau sobornicitatea Bisericii reflectă caracterul de unitate și treime a Dumnezeirii Celei în trei Ipostasuri: Tatăl, Fiul și Sfântul Duh. Apostolicitatea Bisericii se întemeiază pe trimiterea Fiului de către Tatăl, trimițând așadar la structura comunională și tainică a Persoanelor Sfintei Treimi.

Nu mai puțin, unitatea Bisericii este după chipul unității treimice. În gândirea și teologia ortodoxă nu se poate produce o separație între unitatea lui Dumnezeu și Treimea Persoanelor dumnezeiești. Cele două aspecte ale Dumnezeirii trebuie să fie gândite simultan: unitate și treime, unitate și diversitate personală, pătrunse de taina vieții și a iubirii Preasfintei Treimi.

Toate însușirile Bisericii reflectă însăși viața de comuniune a Sfintei Treimi prezentă în ea, este legată de constituția Bisericii ca trup extins al Cuvântului Întrupat. Hristos Se extinde în oameni, constituindu-i într-un singur trup și umplându-i de aceeași iubire a Lui față de Dumnezeu Tatăl și a lui Dumnezeu Tatăl față de El. Sfinții Părinți văd temeiul unității Bisericii în prezența aceluiași trup jertfit și înviat al lui Hristos străbătut de plenitudinea Duhului Sfânt în toate mădularele Bisericii. Deci, Biserica este una, deoarece Dumnezeu este Unul, Trupul lui Hristos este Unul, credința este una, Botezul este unul. „Este un trup și un Duh, precum și chemați ați fost la o singură nădejde a chemării voastre. Este un Domn, o credință și un Botez. Un Dumnezeu și Tatăl tuturor, Care este peste toate și prin toate și întru noi toți" (*Efeseni* 4, 4-6).

Mântuitorul Însuși menționează necesitatea unității celor care vor crede în El, arătând sensul, valoarea și necesitatea acesteia. „Am și alte oi, care nu sunt din staulul acesta. Și pe acelea trebuie să le aduc și vor auzi glasul Meu și va fi o turmă și un Păstor" (*Ioan* 10, 16). Scopul Jertfei lui

Hristos a fost adunarea tuturor oamenilor în unitatea iubirii Sale. Iisus Hristos a realizat prin Jertfa Sa adunarea tuturor celor împrăștiați. El S-a jertfit nu numai pentru neamul Său, ci „ca să adune laolaltă pe fiii lui Dumnezeu cei împrăștiați" (*Ioan* 11, 52). Înaintea Pătimirilor Sale, Iisus Hristos S-a rugat pentru Sine, pentru Apostolii Săi și pentru lume. În această rugăciune, El arată ce fel de unitate a Bisericii Sale va trebui să se realizeze în lume. „Dar, nu numai pentru aceștia (pentru Apostoli, n.n.) Mă rog, ci și pentru cei ce vor crede în Mine, prin cuvântul lor. Ca toți să fie una, după cum Tu, Părinte, întru Mine și Eu întru Tine, așa și aceștia în Noi să fie una, ca lumea să creadă că Tu M-ai trimis" (*Ioan* 17, 20-21).

Ca Trup al lui Hristos, Biserica are o unitate esențială: „Acolo unde vor fi doi sau trei adunați în numele Meu, acolo sunt și Eu în mijlocul lor" (*Matei* 18, 20). Ea este indivizibilă: oamenii pot fi înăuntru sau în afară de Biserică, dar nu pot să o distrugă sau să o despartă. Dar, unitatea Bisericii nu este dată numai în Sfânta Treime, ci și în mod expres în Persoana lui Hristos, Care este unicul Cap al Trupului tainic-Biserica. Hristos este Singurul Cap al Bisericii pentru a ridica mădularele Trupului Său la viața de iubire a Sfintei Treimi. Astfel, în Biserica cea una, credincioșii sunt înălțați permanent spre comuniunea Sfintei Treimi. Aceasta coboară în Biserică, prin puterea Duhului Sfânt, pentru a configura existența credincioșilor după Modelul suprem al Treimii celei deoființă și nedespărțită[44].

Unitatea Bisericii nu este asigurată de o putere juridică sau de o autoritate umană, ci de adevăr și de iubire. Credința, cultul, misiunea Bisericii pământești

> „sunt exprimate în doctrine de credință, în Taine, în Sfânta Scriptură, în Liturghie. Toate acestea mențin unitatea Bisericii. Păcatul, dezbinarea, ereziile îi pot așeza pe unii membrii ai ei în afară de unitatea perfectă a Bisericii. Obstacolele de acest fel, dacă nu sunt înlăturate pot să distrugă unitatea văzută a Bisericii. Ea este pe cale, de aceea unitatea ei este și o chemare, deoarece creștinii sunt divizați în

[44] Pr. D. Popescu, *Iisus Hristos Pantocrator*, pp. 267-268.

condițiile istoriei. Dar unitatea ei fundamentală nu poate să fie ruptă de timp și de spațiu, căci Biserica nu e limitată la cei ce trăiesc acum pe pământ, ci ea este comunitatea îngerilor, a drepților, a sfinților din toate timpurile și locurile"[45].

Mântuitorul Hristos n-a întemeiat mai multe biserici. El a întemeiat o singură Biserică. „Biserica Mea, pe care nici porțile iadului nu o vor birui" (*Matei* 16, 18). Ea este una și pentru faptul că Unul este și Capul ei – Hristos (cf. *Efeseni* 1, 23; 5, 23), și Unul este trupul ei (cf. *Efeseni* 1, 24; *Coloseni* 1, 24): Iisus Hristos.

„Învățătura despre trupul Bisericii lui Hristos o lămurește Apostolul Pavel, ceva mai pe larg, în Epistola întâi către Corinteni (capitolul 12), când vorbește despre darurile duhovnicești, ierarhia și întrebuințarea lor. Aici el spune că sunt mai multe daruri și slujiri, împărțite ierarhic între proroci, apostoli, învățători, tămăduitori, cârmuitori etc., *dar este un singur Duh*. Același Duh Sfânt împarte darurile fiecăruia, precum voiește, însă prin aceasta nu se împarte corpul Bisericii, nici membrele ei, ci tocmai în felul acesta își asigură unitatea, solidaritatea și tăria"[46].

„Căci precum trupul unul este, deși are mădulare multe, iar toate mădularele unui trup, deși sunt multe, alcătuiesc un singur trup, așa este și Hristos. Pentru că noi toți ne-am botezat într-un Duh, ca să fim un singur trup, fie iudei, fie elini, fie robi, fie liberi, și toți dintr-un Duh ne-am adăpat. Dar nici trupul nu este un singur mădular, ci mai multe. Dacă ar zice piciorul: Pentru că nu sunt mână, nu fac parte din trup – au doară pentru aceea nu este din trup? Și dacă ar zice urechea: Pentru că nu sunt ochi, nu fac parte din trup, au doară pentru aceea nu este din trup? Dacă tot trupul ar fi ochi, unde ar fi auzul? Dacă tot ar fi auz, unde ar fi mirosul? Astfel, Dumnezeu a pus în trup aceste mădulare, pe fiecare din ele, cum a voit. Dacă toate ar fi un singur mădular, unde ar fi trupul?

[45] Pr. I. Bria, *Tratat de Teologie Dogmatică și Ecumenică*, p. 160.
[46] Pr. D. Stăniloae, „Sfântul Duh în revelație și în Biserică", p. 222.

Astfel, mădularele sunt multe, însă un singur trup. Nu poate ochiul să zică mâinii: Nu am trebuință de tine; sau iarăși capul să zică picioarelor: Nu am trebuință de voi. Dimpotrivă, mădularele trupului socotite mai slabe sunt mai trebuincioase. Părțile trupului pe care le socotim mai de necinste, pe acelea cu mai multă cinste le îmbrăcăm; și cele necuviincioase ale noastre cu mai multă cuviință. Iar cele cuviincioase n-au trebuință de ea. Dar Dumnezeu a întocmit trupul așa, dând mai multă cinste acolo unde ea lipsește, ca să nu fie dezbinare în trup, ci să se îngrijească mădularele unele de altele. Deci, dacă un mădular suferă, toate mădularele împreună suferă; iar dacă un mădular se cinstește, toate mădularele se bucură împreună cu el. Voi sunteți trupul lui Hristos și fiecare mădulare în parte" (*1 Corinteni* 12, 12-27).

Este o singură Împărăție a lui Dumnezeu, o jertfă pe care Hristos-Mielul lui Dumnezeu a adus-o o dată pentru toți și pentru totdeauna (cf. *1 Timotei* 2, 5-6; *Evrei* 7, 27). Un Părinte al Bisericii, Sf. Ciprian, referindu-se la unitatea Bisericii scrie:

„Biserica este una, cu toate că răspândindu-se credința, membrii ei sunt mulți la număr. Astfel, și soarele are multe raze, dar e unul singur, precum și un arbore are multe ramuri, dar este un singur arbore; sau mai bine, cu toate că dintr-un izvor curg mai multe râulețe și apele cu îmbelșugare, totuși păstrează unitatea cu izvorul"[47].

Tot în acest sens, și cu gândul și cu inima la unitatea Bisericii, scria Apostolul Neamurilor Efesenilor, prin aceștia, adresându-se tuturor creștinilor: „Umblați cu vrednicie, după chemarea cu care ați fost chemați, cu toată smerenia și blândețea, cu îndelungă-răbdare, îngăduindu-vă unii pe alții în iubire, silindu-vă să păziți unitatea Duhului, întru legătura păcii. Este un singur Trup (o Biserică a lui Hristos) și un Duh, precum și chemați ați fost la o singură nădejde a chemării voastre; este un Domn, o credință, un botez, un Dumnezeu și Tatăl tuturor, Care este peste toate și prin toate și întru toți" (*Efeseni* 4, 1-6).

[47] Pr. Ilarion Felea, *Biserica – Împărăția lui Dumnezeu*, Ed. Diecezană, Arad, 1947, p. 53.

Noul Testament ne oferă câteva imagini plastice, din care putem înțelege mai bine care este sensul unității Bisericii, dorit de Dumnezeu. Această unitate a Bisericii este asemănată cu staulul oilor (cf. *Ioan* 10, 1-10), cu turma și păstorul – Hristos (cf. *Ioan* 10, 11-16), cu vița și mlădițele (cf. *Ioan* 15, 1-7), cu mirele și mireasa (cf. *Efeseni* 5, 23-32), cu trupul și membrele trupului (cf. *1 Corinteni* 12, 12-17). Această unitate trebuie păstrată și cultivată, iar pentru ea trebuie să ne rugăm fără încetare lui Dumnezeu, ca să ne-o înnoiască mereu, „pentru ca toți să fie una" (*Ioan* 17, 21)[48].

Făcând parte din Trupul lui Hristos, mădularele acestui trup trebuie să gândească și să trăiască în unitate. Sf. Clement Romanul spunea în acest sens: „Pentru ce sunt între voi certuri, mânii, dezbinări, schisme și război? Nu avem oare un singur Dumnezeu și un singur Iisus Hristos și un singur Duh al harului revărsat peste noi și o singură chemare în Hristos?"[49].

Unitatea Bisericii nu este o doctrină teologică sau o ideologie teoretică, ci ea este rezultatul fundamental al revelației lui Dumnezeu-Sfânta Treime în istorie. Treimea și unitatea Bisericii se află într-o strânsă legătură. Unitatea pe care o caută Bisericile astăzi este „unitatea care a devenit deja realitate în Hristos prin Duhul Sfânt, ca punct central al iconomiei, care lucrează în toți oamenii și prin lucrarea lui Dumnezeu în Sfânta Treime cheamă permanent oamenii la unitate"[50].

Există atât o unitate interioară a Bisericii, care este dată în Sfânta Treime, Care manifestă această unitate ca viață și iubire în Logosul întrupat prin puterea Duhului Sfânt, cât și o unitate exterioară. Aceasta

[48] Pr. D. Popescu, *Iisus Hristos Pantocrator*, p. 268: „Desigur, unitatea Bisericii nu este numai unitate interioară fără să fie și unitate exterioară. Unitatea exterioară a Bisericii se întemeiază pe mărturisirea aceleiași credințe apostolice, pe administrarea acelorași Taine și pe practicarea aceleiași organizări canonice. Dar, unitatea Bisericii nu este unitate juridică, pur exterioară, ci expresia unității ei ontologice și interioare în Hristos".

[49] Sf. Clement Romanul, *Epistola către Corinteni*, 46, 5-6, în coll. *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 1, trad. Pr. D. Fecioru, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1979, p. 70.

[50] Nikos Nissiotis, „Das Wesen der Einheitsfrage", în: *Ökumenische Rundschau*, 1963, p. 75.

se manifestă în mărturisirea unității aceleiași credințe apostolice, în săvârșirea acelorași Sfinte Taine și în practicarea aceleiași structuri canonice a Bisericii. Altfel spus, unitatea Bisericii se manifestă în unitatea credinței, a Tainelor și a organizării canonice. Unitatea Bisericii nu este o unitate juridică, pur exterioară, ci ea este expresia unității ei ontologice și interioare în Hristos.

Concluzionând despre unitatea Bisericii, putem spune că aceasta este unitate de viață în același Hristos, în calitatea ei de trup extins al Cuvântului întrupat. El S-a întrupat, S-a răstignit și a înviat ca om, pentru ca să adune pe cei dezbinați în Sine, în infinitatea iubirii Sale față de Tatăl și a Tatălui față de El. Dar, unirea aceasta a tututor în Hristos înseamnă în realitate esența mântuirii. Ne mântuim întrucât rămânem strâs uniți cu și în Hristos. Deci, Biserica numai întrucât este una reprezintă locul și rezultatul lucrării mântuitoare a lui Hristos. Dumnezeu le-a împăcat și le-a adunat pe toate în Hristos, „fie cele de pe pământ, fie cele din ceruri, făcând pace prin El, prin Sângele crucii Sale" (*Coloseni* 1, 20).

Ortodoxia, inspirându-se permanent din gândirea Sfinților Părinți, pune în lumină faptul că temelia unității Bisericii se află

> „în prezența aceluiași trup jertfit și înviat al lui Hristos și ca atare umplut de infinitatea iubirii dumnezeiești în toate mădularele Bisericii [...]. Iar, întrucât trupul lui Hristos e plin de Duhul Sfânt, Care iradiază din El ca o energie unificatoare și dădătoare de viață și de sfințenie, contrare egoismului separatist, a doua temelie a unității Bisericii este, după Sfinții Părinți, Duhul Sfânt. Propriu-zis, ei înfățișează trupul lui Hristos și pe Duhul Sfânt ca o dualitate nedespărțită, producând, susținând și promovând unitatea Bisericii"[51].

Prin urmare, unitatea Bisericii are caracter ontologic, fiindcă nu este unitate de jos, juridică, adică umană, ci unitate de sus, dată în Hristos,

[51] Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, p. 258: „Unitatea între Biserică și Hristos și în interiorul Bisericii se hrănește din unitatea între Fiul și Tatăl: «Ca toți să fie una, după cum Tu, Părinte, întru Mine și Eu întru Tine, așa și aceștia în Noi să fie una, ca lumea să creadă că Tu M-ai trimis» (*Ioan* 17, 21)".

Logosul întrupat, prin Duhul Sfânt, după voia și iubirea veșnică și infinită a Tatălui, care dorește să-i cuprindă pe toți oamenii în iubirea Sa.

2.4.2. *Sfințenia Bisericii*

Biserica lui Hristos este sfântă, întrucât ea este Trupul lui Hristos cel jertfit pentru oameni și mântuirea lor. Fiecare dintre cele patru însușiri ale Bisericii sunt unite fiecare cu toate celelalte trei, fiecare dintre ele presupunându-le și sprijinindu-se pe celelalte. Biserica este sfântă, pentru că este strâns unită cu Cel Sfânt: „Unul Sfânt, Unul Domn, Iisus Hristos". Sfințenia Bisericii decurge din această legătură strânsă a Bisericii și a fiecărui mădular al ei, cu trupul cel jertfit și prin aceasta sfințit al Logosului întrupat, Care S-a făcut ascultător Tatălui asumând Jertfa crucii.

> „Aceasta înseamnă, că sfințenia Bisericii, ca și unitatea ei, își are izvorul ei în Hristos cel sfânt prezent în ea. Unde există relația nemijlocită și intimă cu Hristos și în El cu ceilalți credincioși, există și sfințenia. Sfințenia Bisericii, ca și unitatea ei provenind din strânsa unire cu Hristos, sunt însușiri în care se manifestă puterea mântuitoare a lui Iisus Hristos prin Biserică"[52].

Sfințenia desăvârșită o are Dumnezeirea însăși, mai precis, Persoanele Sfintei Treimi. Oriunde se manifestă Dumnezeu, se trăiește sfințenia Lui, ca ceva deosebit de lume, dar Care și comunică energia harului în vederea purificării. Sfințenia desăvârșită o are Dumnezeu ca pe o însușire fundamentală a Sa. Experierea ei de către om înseamnă trăirea unui simțământ al fiorului, al fricii în fața ei, din cauza păcatelor oamenilor, dar și o oarecare atracție din partea omului. În Vechiul Testament se menționează în mai multe locuri despre sfințenia lui Dumnezeu. Îngerii lui Dumnezeu, heruvimii și serafimii în jurul tronului dumnezeiesc laudă și slăvesc sfințenia lui Dumnezeu: „Sfânt, Sfânt, Sfânt este Domnul Savaot, plin este cerul și pământul de slava Lui" (*Isaia* 6, 3). Dar

[52] Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, p. 270 ș.u.

și locul unde s-a arătat Dumnezeu este un loc sfânt: „Și Domnul a zis: Nu te apropia aici! Ci scoate-ți încălțămintea din picioarele tale, că locul pe care calci este pământ sfânt!" (*Ieșirea* 3, 5).

Iisus Hristos este Sfântul prin excelență pentru că este „Unul din Sfânta Treime", adică Dumnezeu adevărat, având sfințenia ca însușire fundamentală a Sa. Creația lui Dumnezeu nu are însușirea sfințeniei, ci ea se poate sfinți prin participarea la sfințenia lui Dumnezeu Însuși, făcută accesibilă oamenilor prin Iisus Hristos cel răstignit, mort, înviat și înălțat.

De această sfințenie dumnezeiască a umplut Iisus Hristos, prin Întrupare, Jertfă și Înviere, umanitatea Sa, asumată prin Întrupare, așezând-o pe tronul Dumnezeirii prin Înălțarea Sa de-a dreapta Tatălui. Umanitatea îndumnezeită a lui Hristos s-a făcut inelul de legătură dintre Dumnezeu și oameni, împărtășindu-li-se acestora sfințenia, ca viață dumnezeiască existentă în umanitatea îndumnezeită a Fiului lui Dumnezeu întrupat. Această sfințenie se comunică și Trupului Bisericii prin Duhul Sfânt, sfințenie la care sunt chemate să participe toate mădularele Bisericii prin depășirea egoismului îngust și păcătos, prin deschiderea acestora în fața curățeniei, transparenței și iubirii veșnice și desăvârșite a lui Dumnezeu.

În Sfânta Scriptură se menționează în mai multe locuri sfințenia lui Hristos și ca Om desăvârșit, la care oamenii privind, crezând în El și urmându-L să se poată împărtăși și ei de sfințenia Lui. Iisus Hristos este Cel „pe Care Tatăl L-a sfințit și L-a trimis în lume" (*Ioan* 10, 36). Chiar și duhurile cele necurate au recunoscut în Iisus Hristos sfințenia Lui dumnezeiască. „Ce ai cu noi, Iisuse Nazarinene? Ai venit ca să ne pierzi? Te știm cine ești: Sfântul lui Dumnezeu" (*Marcu* 1, 24). „Căci asupra Sfântului Tău Fiu Iisus, pe Care Tu L-ai uns s-au adunat laolaltă, cu adevărat, în cetatea aceasta, și Irod și Ponțius Pilat" (*Faptele Apostolilor* 4, 27). Sfințenia lui Hristos, Unsul lui Dumnezeu este strâns legată de Jertfa Lui, ca predare deplină Tatălui. Iar această predare deplină Tatălui înseamnă sfințirea Lui.

> „În felul acesta, sfințenia poate fi echivalentă și cu iubirea deplină de Dumnezeu, având-și izvorul în sfințenia lui Dumnezeu, ca iubire

nelimitată a Lui față de noi. Sfințenia este iubire perfectă care constă într-o unire a persoanelor ca persoane fără confundarea lor într-o unitate impersonală, ci într-un respect deplin prin care vor să se mențină ca atare în veșnicie. Sfințenia în acest sens nu poate veni decât de la Dumnezeu"[53].

Cel care leagă atât de strâns iubirea lui Hristos de Jertfa Sa și, totodată, de sfințenia Sa este Sf. Chiril al Alexandriei:

„De aceea, a poruncit ca altarul de aur construit spre a fi chip (tip) al lui Hristos, să fie așezat în fața Celui ce este și cugetă deasupra heruvimilor, însemnând prin aceasta că cele ale noastre sunt puse în fața lui Dumnezeu și în ochii Tatălui, în Hristos. Căci pe omul care era întors de la Dumnezeu și-l supărase din pricina neascultării și a mulțimii păcatelor, l-a așezat Hristos iarăși în Sine ca în cel dintâi în fața Tatălui"[54].

Trupul lui Hristos – Biserica este Sfântă deoarece în ea strălucește sfințenia Celui care a uns poporul Său și a făcut din acesta un neam sfânt, o preoție sfântă. „Și voi înșivă, ca pietre vii, ziditi-vă drept casă duhovnicească, preoție sfântă, ca să aduceți jertfe duhovnicești, bineplăcute lui Dumnezeu, prin Iisus Hristos. Iar voi sunteți preoție aleasă, neam sfânt, popor agonisit de Dumnezeu ca să vestiți în lume bunătățile Celui ce v-a chemat din întuneric la lumina Sa cea minunată" (*1 Petru* 2, 5 și 9).

[53] Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, p. 272.

[54] Sf. Chiril al Alexandriei, *Închinarea și slujirea în duh și în adevăr*, în coll. *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 38, trad. Pr. D. Stăniloae, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1991, p. 305. La nota 328, Părintele Stăniloae subliniază: „Tatăl e închipuit ca fiind deasupra heruvimilor care străjuiau de o parte și de alta acoperemântul împăcării, sau pe Hristos. Căci Hristos stă pe locul cel mai înalt, în fața Tatălui, iar ca om a adus jertfă Lui. Prin aceasta, omul ca atare e adus în fața Tatălui și Tatăl iubește fața lui, pentru că e totodată fața Fiului Său care I S-a adus jertfă și rămâne în această stare în fața Tatălui. Omul realizează în Hristos depășirea cea mai înaltă. Dacă s-ar depăși numai în direcția spre alți oameni, n-ar depăși umanul, fără să-l părăsească. Depășindu-se în Dumnezeu, se umple de toată puterea iubirii Lui curate față de oameni".

Sfințenia este înțeleasă în Ortodoxie ca relație iubitoare strânsă între credincioși și Dumnezeu, prin Fiul Său întrupat, Domnul nostru Iisus Hristos și prin puterea de viață dătătoare a Duhului Sfânt. Astfel, Biserica devine un laborator al sfințirii oamenilor, care se înalță tot mai sus spre ținta realizării umanității desăvârșite după chipul lui Hristos. Atragerea lor spre această țintă se realizează prin lucrarea Duhului Sfânt, Care a devenit Duhul lui Hristos.

„Duhul Sfânt lucrează la sfințirea credincioșilor înăuntrul Bisericii, a cărei viață intimă este imprimată de trupul sfințit al lui Hristos, pe care îl poartă în sânul ei și din care iradiază Duhul Sfânt. Biserica lucrează la această sfințire a membrilor ei, întrucât îi ține pe toți în mișcarea iubirii și a comuniunii întreolaltă"[55].

Sfințenia Bisericii este strâns legată de starea de jertfă a lui Hristos în fața Tatălui, stare în care El îi cuprinde și pe oameni, a căror umanitate a asumat-o la Întrupare. Starea de jertfă a lui Hristos în fața Tatălui este o stare de iubire. Această iubire a lui Dumnezeu este nesfârșită și veșnică, imprimând și iubirii oamenilor față de El aceste calități. Dumnezeu Tatăl îi primește pe oameni în această stare de jertfă, dăruindu-le viața cea veșnică. Mântuitorul spunea în acest sens următoarele: „Pentru ei, Eu Mă sfințesc pe Mine Însumi, ca și ei să fie sfințiți întru adevăr" (*Ioan* 17, 19).

Nimeni nu poate dobândi mântuirea fără participarea la sfințenia lui Hristos, lucrătoare în Biserică prin Sfintele Taine, ca lucrări ale Duhului Sfânt, săvârșite cu puterea aceluiași Duh Sfânt de către preoții Bisericii. Dumnezeu are o sfințenie ființială la care oamenii pot ajunge prin participare, care se realizează prin Sfintele Taine. Biserica, ca templu al Duhului Sfânt, este sfântă prin natura ei, iar păcatele oamenilor și erorile de tot felul nu pot anula sau pune sub semnul întrebării sfințenia Bisericii. Cei care se închid în fața sfințeniei Bisericii, aceia se separă de acest izvor de sfințenie, săvârșind eroarea și păcatul. Sfințenia Bisericii

[55] Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, p. 275; a se vedea și: Pr. D. Popescu, *Iisus Hristos Pantocrator*, p. 269 ș.u.; Pr. I. Bria, *Tratat de Teologie Dogmatică și Ecumenică*, p. 160 etc.

nu poate fi umbrită de păcatele membrilor ei, nici de cele personale şi nici de cele sociale. Hristos Însuşi Se sfinţeşte pe Sine ca om, ca şi noi să fim sfinţiţi întru adevăr (cf. *Ioan* 17, 19). Biserica reprezintă Cincizecimea Duhului extinsă în umanitate.

Sfinţenia are un caracter dinamic, nu static, antrenând şi pe om în propria lui desăvârşire şi sfinţire. Caracterul dinamic al sfinţeniei Bisericii şi, implicit a mădularelor ei, se întemeiază pe două realităţi fundamentale. În primul rând, pe faptul că sfinţenia nu este numai un dar de la Dumnezeu pentru oameni, ci şi o misiune a vieţii lor. Darul sfinţeniei primit în Taine, mai întâi prin Taina Botezului, trebuie fructificat în viaţa creştină, concretizat în faptele cele bune de iubire faţă de Dumnezeu şi de oameni. Sf. Apostol Pavel se exprimă în mod grăitor din acest punct de vedere, evidenţiind dinamica sfinţeniei vieţii creştine, când spune: „Deci, ne-am îngropat cu El în moartea Lui prin Botez, pentru ca, precum Hristos a înviat din morţi, prin slava Tatălui, aşa să umblăm şi noi întru înnoirea vieţii. Căci, dacă am fost altoiţi pe El prin asemănarea morţii Lui, atunci vom fi părtaşi şi ai Învierii Lui. Cunoscând aceasta, că omul nostru cel vechi a fost răstignit împreună cu El, ca să se nimicească trupul păcatului, pentru a nu mai fi robi ai păcatului" (*Romani* 6, 4-6). În al doilea rând, dinamica sfinţeniei Bisericii şi a mădularelor ei are drept ţintă înaintarea spre înviere, spre dobândirea Împărăţiei lui Dumnezeu. Aşadar, misiunea creştină, primită prin darul sfinţeniei de la Botez, are o direcţie sau perspectivă eshatologică. Tot ceea ce întreprinde creştinul, în calitatea sa de mădular al Bisericii, una şi sfântă, o face cu dorul şi elanul de a se asemăna tot mai mult lui Hristos, Care Se află cu sfinţenia Lui, nu numai la temelia Bisericii şi în calitatea Lui de Cap al ei. Prin urmare, din Capul Trupului Bisericii se revarsă izvorul sfinţeniei, dar, în acelaşi timp, Hristos lucrează în mădularele Trupului Său, pentru ca acestea să înainteze spre desăvârşirea continuă, pregătindu-le pentru moştenirea cea dorită în Împărăţia lui Dumnezeu.

Credincioşii sunt sfinţi în mod tainic din momentul Botezului, dar ei trebuie să arate această însuşire a sfinţeniei prin fapte şi să crească în sfinţenie. Creştinii cred că Biserica este Sfântă, dar se şi roagă să fie sfântă: „Pentru ca să-ţi aduci aminte de sfânta ta Biserică, să o întăreşti,

să o împuterniceşti şi să o păzeşti în veci nevătămată de porţile iadului şi nebiruită de toate cursele vrăjmaşilor celor văzuţi şi nevăzuţi, rugămu-Te, Atotţiitorule Stăpâne, auzi-ne şi ne miluieşte"[56].

Experierea sfinţeniei Bisericii o fac mădularele ei ca pe o comuniune sfântă. Biserica este într-adevăr „comuniunea sfinţilor". Sfinţenia lui Dumnezeu de care se împărtăşeşte Biserica este oferită credincioşilor prin Sfintele Taine ale Bisericii, şi, îndeosebi, prin Sfânta Euharistie. Părinţii Bisericii au preluat acest concept de „comuniune a sfinţilor" de la Sf. Apostol Pavel: „Paharul binecuvântării pe care-l binecuvântăm, nu este, oare, împărtăşirea (comuniunea, n.n.) cu Sângele lui Hristos? Pâinea pe care o frângem nu este oare împărtăşirea cu Sângele lui Hristos? Că o pâine, un trup suntem cei mulţi; căci toţi ne împărtăşim dintr-o pâine" (*1 Corinteni* 10, 16-17).

În viziunea Sf. Apostol Pavel, pâinea şi vinul sunt deci „comuniunea" – koinonia – cu Trupul şi Sângele lui Hristos, adică „comuniunea sfinţilor". Această „comuniune a sfinţilor" nu însemna iniţial comuniunea persoanelor sfinte, ci comuniune cu lucrurile sfinte. Altfel spus, aceasta este comuniune sau împărtăşire cu Cel care este sfânt şi cu cele sfinte, adică, cu Sfintele Daruri.

2.4.3. *Sobornicitatea, catolicitatea sau universalitatea Bisericii*

Această însuşire exprimă destinaţia Bisericii de a cuprinde în sine întreaga umanitate asumată de Hristos, prin actul Întrupării (a se vedea: *Matei* 28, 18-20; *Marcu* 16, 15-16), precum şi trăirea întregului de către fiecare mădular în parte. Biserica este universală, sobornicească sau catolică, adică întreagă, completă, deplină datorită relaţiei ei cu Sfânta Treime. În fond, comunitatea eclezială are ca model comuniunea Sfintei Treimi.

Cuvântul „catolicos", de la care derivă cea de-a treia însuşire a Bisericii, a fost integrat în Simbolul de credinţă al Bisericii încă de prin secolul al III-lea, pentru ca mai apoi, în secolul al IV-lea să primească

[56] *Carte de Tedeum*, Ed. Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1973, pp. 11-12.

consfințirea întregii Biserici, prin Simbolul de credință niceo-constantinopolitan. Un renumit teolog ortodox al veacului trecut a afirmat, pe bună dreptate, următoarele:

> „Biserica nu este catolică numai ca ansamblu al comunităților locale; ea este catolică în toate elementele sale, în toate actele sale, în toate momentele vieții sale. Întreaga structură, țesutul viu al trupului său este catolic. În documentele cele mai vechi ale Bisericii, sensul cuvântului catolic nu exprima în primul rând expansiunea geografică a Bisericii. El se referea mai degrabă la integritatea credinței sau a doctrinei, la fidelitatea față de Marea Biserică, la dimensiunea plenară a credinței, a vieții și lucrării Bisericii în lume. Acest fel de catolicitate sau sobornicitate era în contradicție cu orice tendință a unor grupuri de creștini, de a se separa de plinătatea credinței și a vieții Bisericii, mergând pe o cale proprie, particulară"[57].

În Scrierile Părinților apostolici, mai ales la Sf. Ignatie Teoforul, catolicitatea sau sobornicitatea Bisericii are o înțelegere completă și complexă. În acest sens, catolicitatea Bisericii este asigurată de prezența plenară a lui Iisus Hristos cel răstignit, mort, înviat și înălțat la cer în adâncul de taină al Bisericii, și, odată cu El, Însăși iubirea și comuniunea veșnică a Preasfintei Treimi. Această însușire a Bisericii este o calitate intrinsecă și intimă a ei, exprimând autenticitatea sa și, în același timp, ortodoxia sa, adică fidelitatea față de adevărul viu, Iisus Hristos Care este „Calea, Adevărul și Viața. Nimeni nu vine la Tatăl decât prin Mine" (*Ioan* 14, 6). Însușirea sobornicității Bisericii înseamnă, mai precis spus, plenitudinea de credință, de adevăr și de viață dumnezeiască comunicată credincioșilor, care le asigură acestora darul mântuirii. Deci, însușirea sobornicității Bisericii se referă, în primul rând, la interioritatea ei de duh și adevăr, și, în al doilea rând, se referă la extinderea vieții Bisericii în toată lumea, deci, dimensiunea extensivă, geografică, universală a sobornicității.

[57] A se vedea mai pe larg despre aceasta: Pr. B. Bobrinskoy, *Taina Bisericii*, pp. 175-177 ș.u.

Unul dintre teologii ortodocși ai veacului trecut a sesizat cu acuratețe legătura existentă între cele patru însușiri ale Bisericii, evidențiind specificul catolicității sau al sobornicității acesteia:

> „Biserica ar fi lipsită de Adevăr, fără cunoașterea sigură a datelor primite prin Revelație, fără experiența conștientă și infailibilă a tainelor dumnezeiești. Dacă și-ar păstra unitatea, aceasta ar fi unitatea opiniilor multiple, rodul mentalităților și culturilor omenești diferite, unitate care ar avea ca bază constrângerea administrativă sau indiferența relativistă. Dacă ar păstra sfințenia, această Biserică lipsită de certitudinea Adevărului, ar însemna o sfințenie inconștientă, o cale spre sfințirea lipsită de lumină, în adâncurile ignoranței față de ceea ce este harul. Dacă și-ar păstra apostolicitatea, nu ar fi decât o fidelitate oarbă la un principiu abstract, lipsit de sens. Catolicitatea ne apare ca o însușire inalienabilă a Bisericii, în calitatea sa de posesoare a Adevărului. Se poate chiar spune că este o calitate a Adevărului creștin"[58].

Sf. Chiril al Ierusalimului are cuvinte extrem de grăitoare cu privire la sensul catolicității sau sobornicității Bisericii. El spune că:

> „Biserica se numește sobornicească pentru că se întinde peste toată lumea, de la un capăt al pământului la celălalt, pentru că învățătura ei este sobornicească și desăvârșită: dă toate învățăturile trebuincioase omului ca să cunoască atât cele văzute, cât și cele nevăzute, cele cerești și cele pământești; pentru că supune credinței în Dumnezeu tot neamul omenesc atât conducători, cât și supuși, atât pe cei învățați, cât și pe cei neînvățați; pentru că îngrijește și vindecă îndeobște orice fel de păcate săvârșite prin suflet și trup și pentru că are în stăpânirea sa tot felul de virtuți în fapte și în cuvinte și împărtășește feluritele daruri duhovnicești"[59].

Sf. Ignatie Teoforul subliniază importanța legăturii cu Hristos a Bisericii universale, care îi conferă legitimitate și unitate peste tot, exprimată

[58] V. Lossky, *După chipul și asemănarea lui Dumnezeu*, pp. 169-170.

[59] Sf. Chiril al Ierusalimului, *Cateheze*, trad. Pr. D. Fecioru, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2003, p. 333.

în Biserică prin slujirea episcopului: „Unde se vede episcopul, acolo să fie și mulțimea credincioșilor, după cum unde este Iisus Hristos, acolo este și Biserica universală"[60]. Sf. Ignatie Teoforul folosește pentru prima dată expresia de „Biserica universală".

Catolicitatea Bisericii se referă la faptul că ea are plenitudinea mijloacelor de mântuire într-o formă văzută. *Faptele Apostolilor*, capitolul 2, 42, vorbește de patru instituții principale ale Bisericii: *Doctrina sau învățătura Apostolilor,* adică învățătura de credință de la început „dată sfinților odată pentru totdeauna" (*Iuda* 3); *Cultul sacramental*, în primul rând, Euharistia și celelalte Taine; *slujirea sacramentală în cele trei trepte ale Preoției*, primită prin punerea mâinilor episcopului, respectiv, a episcopilor, și prin rugăciune, într-o continuitate neîntreruptă până astăzi, adică în succesiunea apostolică; *comuniunea frățească.*

Biserica din Ierusalim sau Bisericile înființate de Apostoli în diverse localități erau „catolice", deoarece aveau elementele esențiale ale Bisericii în deplinătatea lor. Fără acestea, Biserica nu are identitatea ei și nu-și poate împlini misiunea, căci Hristos Însuși a voit să așeze toate acestea ca porți de intrare în Biserică și mijloace de mântuire (a se vedea: *Matei* 16, 18; 28, 19-20; *Luca* 22, 19-20). De asemenea, există și un aspect al acestei însușiri a Bisericii care atinge timpul și spațiul, adică chemarea Bisericii de a cuprinde în ea toate națiunile, rasele, culturile și limbile[61]. Continuitatea în timp a Bisericii se asigură prin slujirile sacramentale în succesiunea și în tradiția apostolică. Biserica universală sau catolică, adică Biserica cea Una trăiește și se manifestă în fiecare Biserică locală, care are și trăiește plenar pe Hristos al credinței și al Euharistiei și, prin aceasta, al tuturor Tainelor. Sobornicitatea mai indică și faptul că Biserica adevărată stă pe temelia sinoadelor ecumenice și se exprimă în mod infailibil atunci când adevărul de credință este neglijat, abandonat sau răstălmăcit.

Astfel, se pot sintetiza câteva aspecte esențiale ale sobornicității sau catolicității Bisericii:

[60] Sf. Ignatie Teoforul, *Către Smirneni*, VIII, 2, în coll. *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 1, p. 184.

[61] Pr. I. Bria, *Tratat de Teologie Dogmatică și Ecumenică*, p. 160.

În primul rând, catolicitatea Bisericii se referă la integritatea doctrinară, sacramentală și duhovnicească a Bisericii, așa cum a dorit-o Întemeietorul ei, Iisus Hristos. Concretizarea acestei însușiri ecleziale are drept consecință restaurarea tuturor oamenilor prin Iisus Hristos cel jertfit, înviat și înălțat la cer, aflat în adâncul de taină al Bisericii.

În al doilea rând, această însușire cunoaște o dinamică permanentă a ei, întrucât ea este însuflețită, ca de altfel întreaga Biserică de Duhul Sfânt, ca Duh al lui Hristos, Care unește și diversifică, totodată, Trupul eclezial, după Modelul de viață, iubire, unitate și diversitate sau alteritate al Persoanelor Sfintei Treimi. Prin urmare, sinodalitatea Bisericii exprimă tocmai această însușire a ei – catolicitatea –, nedespărțită de celelalte însușiri: unitatea, sfințenia și apostolicitatea.

2.4.4. *Apostolicitatea Bisericii. Elementele apostolicității Bisericii*

Aceasta este însușirea în virtutea căreia se exprimă faptul că Biserica Ortodoxă a păstrat întreagă și neschimbată învățătura lui Hristos, așa cum au propovăduit-o Sfinții Apostoli, precum și faptul că ea stă pe temelia Apostolilor și este expresia plenară a tradiției apostolice. Apostolii l-au urmat pe Hristos și au devenit martorii Lui, primind de la El puterea să zidească Biserica istorică. Hristos Însuși conduce Biserica prin Apostolii Săi, prezenți în succesorii lor – Episcopii – consacrați prin Hirotonie. Această Taină a Bisericii evidențiază legătura strânsă între Hristos-Arhiereul Cel veșnic și misiunea pe care vrea să o inaugureze cu fiecare chemat la slujirea propovăduirii și a împărtășirii Duhului Sfânt celor care vor asculta cuvântul de vestire a Evangheliei Sale, chemându-i pe toți la experierea tainei Persoanei lui Hristos și a mântuirii Sale. Biserica nu există pentru ea însăși, căci ea anunță și prefigurează Împărăția lui Dumnezeu în așteptarea venirii lui Hristos în slavă.

Apostolicitatea Bisericii nu poate fi înțeleasă fără fundamentul ei hristologic și pnevmatologic. Chiar intrarea în istoria lumii a Bisericii începe cu Apostolii. Dar, acest început al apostolicității, legat de Sfinții Apostoli, este fundamentat pe o altă Apostolie, cea a lui Hristos Însuși. „Precum M-a trimis pe Mine Tatăl, așa vă trimit și Eu pe voi" (*Ioan* 20, 21). Potrivit acestui cuvânt al Mântuitorului, El Însuși este Marele Apostol al Tatălui,

adică Trimisul prin excelență al lui Dumnezeu Tatăl, pentru ca lumea să fie mântuită prin El (cf. *Ioan* 3, 16). Apoi, El i-a trimis pe Apostolii Săi să binevestească Evanghelia Împărăției lui Dumnezeu la toate popoarele. „Nu voi M-ați ales pe Mine, ci Eu v-am ales pe voi și v-am rânduit ca să mergeți și roadă să aduceți, și roada voastră să rămână, ca Tatăl să vă dea orice-I veți cere în numele Meu" (*Ioan* 15, 16). Scopul trimiterii în lume a Fiului lui Dumnezeu este acela ca oamenii, auzind despre El, să-L cunoască și să-L iubească. „Aceasta este viața cea veșnică, ca să Te cunoască pe Tine, Singurul adevăratul Dumnezeu și pe Iisus Hristos, pe care L-ai trimis" (*Ioan* 17, 3). Epistola către Evrei Îl numește Apostol pe Iisus: „Pentru aceea, frați sfinți, părtași chemării cerești, luați aminte la Apostolul și Arhiereul mărturisirii voastre, la Iisus Hristos" (*Evrei* 3, 1). Deci, caracterul hristologic al apostolicității Bisericii este mai mult decât evident.

De asemenea, Duhul Sfânt este Acela care însuflețește, dinamizează și încurajează lucrarea apostolică. Primind pe Duhul Sfânt în ziua Cincizecimii, Apostolii au primit, odată cu harul dumnezeiesc, curaj, hotărâre și perseverență pentru a face cunoscut pe Iisus Hristos și mântuirea Lui la cât mai mulți oameni. Așadar, apostolicitatea Bisericii nu poate fi înțeleasă fără prezența și lucrarea Duhului Sfânt, având și caracter pnevmatologic. Investirea Apostolilor pentru slujire are loc în ziua Cincizecimii. Duhul Sfânt le-a deschis Apostolilor mintea și inima pentru a-și aminti de cuvintele lui Iisus Hristos: „Duhul Sfânt vă va aduce aminte despre toate cele ce v-am spus vouă" (*Ioan* 14, 26).

Apostolicitatea implică pentru Biserică succesiunea apostolică a ierarhiei în sensul transmiterii neîntrerupte a harului episcopiei și a întregii credințe de la Apostoli, prin episcopii hirotoniți de ei și, prin aceasta, prin episcopii tuturor timpurilor, până astăzi. Biserica a pus în lumină întotdeauna legătura sau relația interioară dintre succesiunea în credința cea dreaptă și harul sfințitor și mântuitor.

2.4.4.1. Credința și mărturia Apostolilor

Apostolii sunt acel prim grup de oameni care au crezut cu putere în dumnezeirea lui Hristos, credință întemeiată pe experiența întâlnirii cu El atât înainte, cât mai ales după Învierea Sa din morți. Această

amprentă pe care a lăsat-o asupra lor Domnul înviat va fi hotărâtoare în ceea ce privește întreg angajamentul lor pe care l-au concretizat în zelul lor apostolic curajos. Experiența aceasta conștientizată și asumată de ei a stat la temelia întregii lor misiuni apostolice și a structurării primelor comunități creștine, pe care le-au înființat în urma propovăduirii lor plină de jertfelnicie și dăruire exemplară întru slujirea lui Hristos și a Bisericii Sale. „Dacă n-ar fi fost credința și mărturia Apostolilor despre Învierea Domnului, n-ar fi putut lua ființă și n-ar fi putut dura și crește Biserica"[62].

Valoarea mărturiei Apostolilor este strâns legată de caracteristicile pe care le are această mărturie: nucleul central al mărturiei lor, adresat unor persoane diferite, în situații și locuri diferite, se referă la evenimentul unic, excepțional, al Învierii lui Iisus Hristos și al aparițiilor Sale de după Înviere. Cea mai veche mărturie a Învierii este cea dată de Sf. Apostol Pavel: „Căci v-am transmis, în primul rând, ceea ce am primit și eu: Hristos a murit pentru păcatele noastre, după Scripturi, a fost înmormântat și a înviat a treia zi, după Scripturi. Și că S-a arătat lui Petru, apoi celor doisprezece; după aceea, S-a arătat la peste cinci sute de frați deodată, dintre care cei mai mulți trăiesc până acum, iar unii dintre ei au adormit. După aceea, i S-a arătat lui Iacob și apoi tuturor Apostolilor. Ultimului dintre toți, ca unui născut înainte de vreme, mi S-a arătat și mie" (*1 Corinteni* 15, 3-8). Această mărturie fundamentală a Apostolului Neamurilor este esențială pentru încredințarea tuturor despre faptul Învierii celei de a treia zi a Mântuitorului.

2.4.4.2. Transmiterea învățăturii lui Hristos de către Apostoli

Apostolii au o funcție gnoseologică indispensabilă pentru identitatea și mărturia creștină. Ei ne oferă imaginea cea mai fidelă a lui Iisus Hristos, pe care nimeni n-ar fi fost în stare să o configureze.

[62] Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, p. 295; tot trei elemente ale apostolicității Bisericii a reținut și teologul Dumitru Popescu, afirmând că „apostolicitatea Bisericii are trei componente principale: mărturia Apostolilor despre Învierea lui Hristos, formularea apostolică a învățăturii Lui și faptul că Apostolii se fac primii mijlocitori umani vizibili ai Duhului Sfânt, sau ai lui Hristos Însuși, prin Duhul Sfânt" (Pr. D. Popescu, *Iisus Hristos Pantocrator*, p. 274).

„Prin Apostoli cunoaștem pe Hristos așa cum a fost, cunoaștem învățătura Lui, prin care El Însuși S-a tălmăcit pe Sine și a indicat calea mântuirii și desăvârșirii omului. Această învățătură nu e separată de credința lor, ci ea e conținutul sau baza credinței lor. Pe de altă parte, credința lor, care și-a primit ultima întărire prin Înviere, le-a dat ochi să înțeleagă Persoana și opera lui Hristos și tot conținutul învățăturii Lui. De aceea, după Înviere au putut vedea Persoana, învățătura și opera lui Iisus indicate în Scriptura dinainte de El; deci, Persoana, învățătura și opera lui Hristos luminează toată Scriptura și pe El Însuși, luminat de ea; au putut vedea pe Hristos și opera Lui ca împlinitor al planului de mântuire al lui Dumnezeu"[63].

Sensul apostolicității Bisericii este și mai profund. Nu numai pentru că Apostolii au depus mărturie înaintea tuturor despre Hristos cel înviat din morți, dar, ea exprimă și faptul că Iisus Hristos cel înălțat la dreapta lui Dumnezeu Tatăl constituie o prezență vie pentru Apostolii Săi și în tot ceea ce aceștia propovăduiesc și lucrează în numele și cu puterea Duhului Lui. În acest context, Iisus Însuși, după Înviere, le-a atras Apostolilor din nou atenția asupra unei prezențe ascunse a Lui în toată Scriptura dinainte de El, pe care ei trebuiau să o perceapă altfel după Înviere. Acest eveniment al mântuirii întregii umanități – Învierea – devine cheia înțelegerii întregii Sfintei Scripturi de către Apostoli și de către toți cei care vor crede în Hristos prin propovăduirea lor. Evanghelia confirmă această realitate, când spune: „Apoi a vorbit către ei: Acestea sunt cuvintele pe care le-am grăit către voi, pe când eram cu voi, că trebuie să se împlinească toate cele scrise despre Mine în Legea lui Moise, în proroci

[63] Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, p. 295; Pr. I. Bria, *Tratat de Teologie Dogmatică și Ecumenică*, p. 161: „Biserica este apostolică deoarece este zidită pe piatra credinței Apostolilor: *Tu ești Hristosul, Fiul lui Dumnezeu Celui viu* (*Matei* 16, 16). Apostolii L-au urmat pe Hristos și au devenit martorii Lui, primind de la El puterea să zidească Biserica istorică. Hristos Însuși conduce Biserica prin Apostolii Săi, prezenți în succesorii lor, episcopii consacrați prin hirotonie. Hirotonia este Taina de împărtășire a Duhului Sfânt prin ritualul punerii mâinilor, de aceea, Biserica e condusă la experiența Adevărului. Dar, numai cei care au experiența slavei lui Dumnezeu, ca Apostolii la Cincizecime, pot vorbi infailibil și îi pot conduce și pe alții la aceeași experiență".

și în psalmi. Atunci le-a deschis mintea, ca să priceapă Scripturile. Și le-a spus că așa este scris și așa trebuia să pătimească Hristos și să învieze din morți a treia zi" (*Luca* 24, 44-46).

Scrierea cărților Noului Testament, dăinuirea și puterea lor, ar fi inexplicabile în afara mărturisirii Învierii, mai bine spus, a Persoanei lui Hristos înviat. Apostolii n-ar fi putut scrie Evangheliile, care încadrează toată Scriptura Vechiului Testament în planul mântuirii în Hristos, și propovăduirea lor n-ar fi putut avea amploarea viziunii fără Învierea Sa, viziune a cărei formă scrisă o avem îndeosebi în Epistolele Sf. Apostol Pavel. Am văzut că Iisus Însuși le amintește că le-a indicat adeseori înainte de Înviere, cum Moise și prorocii vorbesc despre El. Și, de fapt, El arătase adeseori modul în care Vechiul Testament se împlinește în El (cf. *Luca* 4, 21). Iisus era Același înainte de Înviere, dar întrucât nu se realizase în fapt profeția despre Învierea Sa, adică nu apăruse în slava Sa, pentru Apostoli rămâneau multe lucruri privitoare la El nu numai ascunse, ci și neînțelese[64].

Modul de exprimare al autorilor sfintelor cărți ale Noului Testament nu este inventat de Apostoli, ci este cel folosit mai întâi de Hristos. Totuși, anumite forme de exprimare a înțelesului Persoanei și operei

[64] Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, p. 295. Pr. Isidor Todoran, referindu-se la sensul apostolicității Bisericii, vorbea de un anumit fel de reprezentare a Domnului de către Apostoli și de o prezență a Lui în ucenicii pe care i-a ales. Acesta afirma următoarele în acest sens: „Dar, reprezentarea Domnului de către Apostoli este ceva mai mult decât un act de natură formală, juridică. În ea se afirmă și un element material, constitutiv, reprezentarea apostolică, așa cum o înțelege Biserica, este una în înțeles deplin și realist, Iisus Hristos Însuși fiind prezent activ în Apostolii Săi. Nota aceasta de reprezentare în înțeles realist exista și în noțiunea ebraică de «saliach», atunci când acesta era considerat ca mandatar al lui Dumnezeu [...]. În acest înțeles realist și activ se afirmă și prezența lui Iisus Hristos în Apostolii Săi. Tocmai prin aceea sunt Apostolii apostoli ai lui Iisus Hristos, că în acțiunea lor este prezent activ Hristos. De aceea, nu în înțeles juridic, nici figurat, metaforic, ci în înțeles deplin realist trebuie luate cuvintele Domnului către Apostoli: «Cel ce vă ascultă pe voi, pe Mine Mă ascultă și cel ce se leapădă de voi, de Mine se leapădă» (*Luca* 10, 16). Primirea sau respingerea Apostolilor înseamnă real primirea sau respingerea lui Hristos: «Cel ce vă primește pe voi, pe Mine Mă primește și cel ce Mă primește pe Mine, primește pe Cel care M-a trimis pe Mine (*Matei* 10, 40)»" [Pr. Isidor Todoran, „Apostolicitatea Bisericii", în vol. Pr. Isidor Todoran, *Scrieri alese: volum omagial*, Pr. IoanIcă (ed.), Ed. Renașterea, Cluj-Napoca, 2006, pp. 380-381].

Mântuitorului, cuprinse în propovăduirea și epistolele Apostolilor, le aparțin lor, dar nu sunt lipsite de o legătură și de o înrudire cu cele folosite de Iisus. Astfel, predica și scrisul Apostolilor despre Iisus are, pe de o parte, o anumită originalitate de expresie, deci este apostolică în sens propriu, dar, pe de altă parte, ea se încadrează deplin în conținutul și formele cuvântărilor și învățăturii lui Iisus către ei. La aceasta a contribuit și faptul că ei au stat mai mult timp în preajma Sa, care a însemnat o adevărată „școală" a lui Iisus, în care ei s-au inițiat în taina vieții, a Persoanei și a învățăturii Sale.

Numai prin Apostoli cunoaștem ce a învățat Iisus și cum a învățat El, ei legând generațiile de credincioși între ele, pe temeiul tradiției

> „ce vine de la Apostoli, prin harul și spiritualitatea pe care le primim neîntrerupt de la Duhul lui Hristos prin ei. Aceasta nu înseamnă că Biserica privește numai spre trecut, ci ea intră în legătură cu Hristos cel viu și acum. Duhul lui Hristos sau harul Lui coboară și acum de sus, la săvârșirea Tainelor, într-o continuă Cincizecime. Credința celor dinaintea noastră înseamnă prezența lui Hristos prin Duhul Sfânt, în momentul de față, în ei. Biserica ne transmite pe Hristos din ea și ocazionează sălășluirea lui Hristos din cer în noi"[65].

Această înfățișare este normativă pentru toate timpurile, nu numai pentru că este cea dintâi expunere a faptelor lui Iisus și a învățăturii Lui și deci expunerea cea mai autentică, ci și pentru că formele ei de expresie se dezvoltă organic din cuvintele Mântuitorului.

În ce sens este Biserica apostolică? Ea este apostolică în toate timpurile,

> „pentru că are aceeași credință ca Apostolii și stă pe temeiul conținutului și formei înfățișării date de ei lui Hristos. Totuși, generațiile succesive de credincioși ai Bisericii n-au moștenit și calitatea de Apostoli, pentru că n-au moștenit și poziția lor de primii în credința în Hristos și de primii tălmăcitori ai învățăturii și faptelor Lui. În această calitate a lor de martori și tălmăcitori inițiali ai

[65] Pr. D. Popescu, *Iisus Hristos Pantocrator*, p. 277.

> Revelației în Hristos – care implică faptul că au stat lângă Iisus trei ani, zi de zi, că L-au văzut înviat și că au primit nemijlocit Duhul Lui – se include și calitatea de organe ale finalizării Revelației în Hristos și ale completării ei"[66].

Mai trebuie subliniat și faptul că Apostolii Domnului sunt normativi în ceea ce privește credința Bisericii, prin care se exprimă Persoana și opera lui Hristos, dar și exigențele pe care le pun ei în fața celor care doresc să se apropie de Hristos și de mântuirea Lui. Astfel,

> „formularea apostolică a învățăturii Lui și a învățăturii despre El, rămâne baza permanentă și neschimbată a credinței și învățăturii Bisericii, pentru că ea este redarea cea mai fidelă a acestei învățături, întrucât Apostolii, ca niște adevărate organe ale Revelației în Hristos, în înfățișarea aceasta și în formele ei de expresie, redau privirea lor directă în infinitatea dumnezeiască a Persoanei Lui și în umanitatea Lui unică, datorită acestui fapt. Niciun fel de expresii din cursul istoriei Bisericii nu vor putea depăși redarea apostolică a acestei infinități și vederea apostolică autentică a ei. Toate vor rămâne mai înguste, mai lipsite de căldură, de perspicacitate și de bogăție în conținut, neavând la bază privirea intimă a Apostolilor în Persoana lui Hristos"[67].

Biserica lui Hristos în istorie ar fi cu totul de neconceput fără slujirea lor plină de căldură, de lumină și de curaj și fără scânteierile lor în descrierea unică a Persoanei și a învățăturii Mântuitorului, aceștia fiind mereu călăuziți de puterea Duhului Sfânt.

2.4.4.3. Primirea și transmiterea Duhului Sfânt de către Apostoli

Ceea ce îi ridică pe Apostoli peste toate generațiile următoare de credincioși, îi particularizează în istoria Bisericii, dar îi face și temelia Bisericii, este că ei au fost cei dintâi care au primit pe Sfântul Duh la

[66] Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, p. 296.
[67] Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, p. 195.

Cincizecime. Primindu-L în acel mod minunat, sub chipul limbilor ca de foc, Apostolii au devenit transmițători ai harului Duhului Sfânt, prin care L-au făcut prezent pe Hristos cel înălțat în inimile oamenilor. Prin aceasta, ei au făcut să apară, ca o realitate istorică, văzută, Biserica – Trupul tainic al lui Hristos însuflețit de Duhul Sfânt. Pe bună dreptate s-a evidențiat în teologia ortodoxă faptul că Cincizecimea i-a confirmat pe Apostoli într-o întreită calitate: în calitatea de apostolat netransmisibil; în calitatea de creștini care transmit celor ce voiesc credința și învățătura despre Hristos, în general; în calitatea lor de a fi încredințați cu misiunea de a transmite responsabilitatea propovăduirii și a comunicării Duhului Sfânt, ca Duh al lui Hristos, episcopilor, ca urmași ai lor[68].

Apostolii au primit pe Duhul Sfânt fără altă mijlocire omenească, pentru că L-au primit direct din trupul lui Hristos deplin pnevmatizat prin Înălțare. Iar aceasta li s-a întâmplat pentru că în cursul celor trei ani, cât au stat lângă Iisus, au ajuns la o mare unire spirituală cu El, fapt pentru care după Înviere, în prima Sa pnevmatizare, le comunică prima insuflare a Duhului Sfânt (cf. *Ioan* 20, 21-23).

Dar în ziua Cincizecimii, Apostolii au fost primii care au primit pe Duhul Sfânt, făcându-L prezent pe Hristos în inimile oamenilor, ei fiind primii mijlocitori umani vizibili ai Duhului Sfânt sau ai lui Hristos Însuși prin Duhul Sfânt.

> „Prin Duhul Sfânt, primit de ei, pe de o parte, sunt confirmați deplin în credința și în înțelegerea conținutului Persoanei și operei lui Hristos, pe de alta, sunt botezați, curățindu-se de păcatul strămoșesc prin sălășluirea lui Hristos și a tuturor darurilor și lucrărilor Lui actuale și potențiale în ei. Primind cei dintâi pe Duhul Sfânt, și anume fără mijlocire omenească vizibilă, ei sunt confirmați în calitatea apostolatului netransmisibil, care înseamnă însă și calitatea de primii propovăduitori și transmițători ai harului integral al Duhului Sfânt"[69].

[68] Pr. D. Popescu, *Iisus Hristos Pantocrator*, p. 277; Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, p. 298.

[69] Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, p. 298.

Astfel, întrucât sunt primii care primesc în ei pe Hristos, devin primii creștini, căci pe Același Hristos Îl vor primi și creștinii de după ei. Totuși, primind și misiunea de a fi primii susținători ai Revelației integrale și ai darurilor și lucrărilor lui Hristos, Apostolii primesc prin aceasta puterea de a transmite această misiune specială, de propovăduitori ai lui Hristos și ai darurilor și lucrărilor Lui, unui grup de succesori, episcopilor, ca aceștia la rândul lor să le transmită urmașilor lor. La rândul lor, toți episcopii transmit pe Hristos și lucrările Lui primite prin Apostoli preoților și, prin aceștia sau independent de aceștia, celor care cred.

Cele trei calități formează un tot în Apostoli. Numai pentru că sunt primii care au primit pe Duhul Sfânt, și anume în mod nemijlocit de la Hristos cel deplin pnevmatizat în trupul Lui, se fac punctul de plecare al succesiunii apostolice, al misiunii și răspunderii neîntrerupte a episcopatului de a propovădui învățătura integrală despre Hristos și de a comunica pe Hristos Însuși cu lucrările Lui în toată Biserica. Și numai pentru că ei sunt primii creștini care au primit pe Hristos în ei prin Duhul Sfânt, deci au fost primele mădulare ale Bisericii, ei pot transmite pe Hristos generațiilor următoare în Biserică și pot transmite prin succesiune apostolică episcopatului misiunea specială sau harul de a propovădui pe Hristos în Biserică și de a comunica pe Hristos și harul Lui viitorilor creștini[70].

Transmiterea credinței și a harului apostolic, începând din ziua Cincizecimii, de către Apostolii Domnului are loc într-o continuitate neîntreruptă pentru a-i lega pe toți de Izvorul harului și al mântuirii lui Iisus Hristos. Aceasta a fost formulată drept „succesiune apostolică" în har și în credință[71]. Succesiunea harului este condiționată de continuitatea

[70] Despre transmiterea harului în Biserică prin succesiunea apostolică a episcopatului, Sf. Grigorie de Nyssa spune: „Cei dintâi care au fost învățați prin har și au fost autovăzători și slujitori ai Cuvântului n-au mărginit acest bun, ci au dat acest har și celor de după ei prin succesiune" (Sf. Grigorie de Nyssa, *Tâlcuire exactă la Cântarea Cântărilor*, XIV, în *PG* 44, col. 785). Iar despre transmiterea învățăturii, Clement din Alexandria spune că „ea a coborât la noi, fiind predată nescris prin succesiune de la Petru și Iacob, Ioan și Pavel și Sfinții Apostoli, puținora aleși de Apostoli" (*Stromatele* I, 1, 6, 7, în *PG* 8, col. 700).

[71] A se vedea despre aceste aspecte ale succesiunii apostolice în: Pr. Liviu Stan, „Succesiunea apostolică", în: *Studii Teologice*, VII (1955), 5-6, pp. 305-323; Pr. Liviu Stan, „Probleme de ecleziologie", în: *Studii Teologice*, VI (1954), 5-6, pp. 295-315; Pr. I. Todoran, „Apostolicitatea Bisericii", pp. 313-324.

învățăturii, dar, la rândul lui, harul primit de episcopi prin succesiunea apostolică asigură păstrarea învățăturii apostolice[72]. Căci harul acesta nu se transmite fără învățătura apostolică, nu se transmite în gol. Episcopul asigură, înainte de primirea harului arhieresc, pe episcopii care-l hirotonesc și, prin aceștia, tot episcopatul și Biserica, că și-a însușit credința și învățătura apostolică, deci este destoinic să împlinească misiunea care i se încredințează prin harul apostolic, de a menține și propovădui învățătura apostolică. În afară de aceasta, este necesar harul lui Hristos, transmis prin Duhul Sfânt și folosit în comuniunea sinodală, pentru interpretarea corectă a învățăturii, pentru predicarea și păstrarea solidară a învățăturii din tradiția apostolică în lumina căreia trebuie interpretată și învățătura apostolică scrisă[73].

Biserica este, astfel, apostolică prin moștenirea credinței, învățăturii și harului de la Apostoli, ca cei dintâi care le-au primit de la Hristos prin Duhul Sfânt. Apostolicitatea Bisericii unește istoria cu prezentul[74]. În transmiterea harului și învățăturii lui Hristos, fiecare generație își dă contribuția prin credința ei. În transmiterea lor, fiecare generație este pnevmatizată prin mijlocirea celei anterioare și își oferă contribuția sa la pnevmatizarea sângelui celei succesoare.

Apostolicitatea înseamnă legarea generațiilor de tradiția întreagă care vine de la Apostoli, pentru că ea este Revelația întreagă, dar și în harul și spiritualitatea care vin în mod neîntrerupt de la Duhul lui Hristos prin ei[75]. Dar, aceasta nu înseamnă că Biserica privește numai

[72] Sfântul Irineu spune: „cum succesione episcopatus charisma veritatis certum" („împreună cu succesiunea în episcopat au primit harul cert al adevărului", Sf. Irineu de Lyon, *Adversus haereses IV*, 26, 2-4, în *PG* 7, coll. 1053, 1055).

[73] Pr. I. Todoran, „Apostolicitatea Bisericii", p. 386: „Succesiunea apostolică neîntreruptă apare, astfel, ca o notă constitutivă a adevăratei Biserici. Ea se păstrează nestricată prin hirotonie, săvârșită de șirul neîntrerupt, de la Apostoli, al episcopilor. Prin aceasta se continuă fără întrerupere tradiția apostolică în doctrină, cult și organizare principială canonică. Duhul Sfânt, odată dăruit Bisericii la Cincizecime, se întinde prin lanțul neîntrerupt al hirotoniei. Biserica este apostolică și fiindcă prin Apostoli are, de la Cincizecime, ca suflet al ei pe Duhul Sfânt".

[74] Ioannis Karmiris, *Ecleziologia ortodoxă*, Atena, 1973, p. 316: „Apostolicitatea Bisericii nu e numai istorică, ci și totdeauna prezentă".

[75] Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, p. 197.

în trecut, că Hristos aparține istoriei și Apostolii se interpun între El și noi sau că harul vine numai din trecut. Noi intrăm într-o legătură cu Hristos cel viu și acum. Duhul lui Hristos sau harul Lui coboară și acum de sus, la fiecare botez, într-o continuă Cincizecime. Dar pentru aceasta trebuie să știm despre Hristos, să credem în El cu toată hotărârea. Iar credința aceasta o primim de la preoții și de la creștinii existenți, deci care au crezut înaintea noastră, iar ei de la cei dinaintea lor și așa până la Apostoli, primii care au știut despre Hristos și au crezut în El. Istoria ne este necesară pentru intrarea noastră prezentă în legătură cu Hristos. Credința celor dinaintea noastră înseamnă prezența lui Hristos prin Duhul Sfânt, în momentul de față, în ei. În acest sens, Hristos vine prin Duhul Sfânt de la ei, și, așa mai departe, până la Apostoli.

Dar Hristos, Care este în ei, este și mai presus de ei, este și în Biserică, dar și mai presus de Biserică. Prezența lui Hristos în cei credincioși nu anulează prezența Sa în locașul Său cel mai presus de ceruri. Așa îl primim și noi și de la ei și din cer. Ei ne ocazionează prin credința și prin cunoștința lor primirea lui Hristos din ei, dar și din cer, ca din ultima înălțime în care Se află Hristos. Preoții și episcopii, care săvârșesc Tainele și propovăduiesc, dau cunoștință despre Hristos care este *în* Biserică și *mai presus de* Biserică. Rugăciunea lor care ocazionează venirea lui Hristos în noi o fac în Biserică și, de aceea, Biserica se roagă în ei. În Biserică, nimeni nu se află în izolare, nici față de Hristos, Cel care reprezintă izvorul puterii de comuniune și de iubire între mădularele trupului Său eclezial, și nici unii față de alții.

Biserica ne transmite pe Hristos din ea și ocazionează sălășluirea lui Hristos cel din cer, sau din ultima înălțime, în noi. Căci Hristos din Biserică este Același cu Hristos din ultima înălțime, pentru că Biserica se întinde până la acea ultimă înălțime sau adâncime. Apostolii au primit pe Duhul Sfânt, sau pe Hristos prin Duhul Sfânt, prin rugăciunea pe care au deprins-o de la Hristos (cf. *Faptele Apostolilor* 1, 14)[76]. În credincioșii

[76] Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, p. 300-301. A se vedea mai pe larg despre aceste aspecte ale vieții intime și profunde ale Bisericii, în: Pr. Dumitru Stăniloae, „Criteriile prezenței Sfântului Duh", în: *Studii Teologice*, XIX (1967), 3-4, pp. 103-127; Pr. Dumitru Stăniloae, „Transparența Bisericii în viața sacramentală", în: *Ortodoxia*, XXII (1970), 4, pp. 501-516.

care au urmat generației Apostolilor, Hristos vine și Se sălășluiește în ei și ca răspuns la rugăciunea lor personală și a Bisericii contemporane lor, ale cărei mădulare vii sunt. Iar în rugăciunea aceasta ei sunt însoțiți de rugăciunea preotului și a Bisericii, dar și de Duhul Sfânt și în rugăciunea aceasta este o cunoștință despre Hristos și o credință în El, care ne vine de la Apostoli. De la Apostoli vine în Biserică, odată cu credința în Hristos și cu cunoștința despre El, și căldura rugăciunii și deci Hristos Însuși și Duhul Sfânt care Se roagă în noi.

Teologia ortodoxă română a înțeles apostolicitatea Bisericii în strânsă legătură cu celelalte însușiri sau atribute ale Bisericii, încât fiecare din ele poartă o pecete a apostolicității. Căci,

> „apostolicitatea Bisericii poate fi considerată și ca sinteză a celorlalte trei însușiri fundamentale ale ei, cuprinzându-le sau implicându-le oarecum, fără ca prin aceasta să se înțeleagă cumva vreo confundare sau vreo topire a însușirilor Bisericii între ele și nici reducere a unora la una una singură, în care s-ar absorbi"[77].

Astfel, unitatea Bisericii, ca și sfințenia și sobornicitatea ei nu pot fi înțelese fără dimensiunea apostolicității lor.

Cu alte cuvinte, apostolicitatea Bisericii implică faptul că ea nu poate fi decât una și unitară, purtând în ea puterea de sfințire și înnoire a lumii, pe care are menirea să o adune în unitatea și comuniunea iubirii infinite și veșnice a Preasfintei Treimi.

2.5. Prezența Preoției sau a Arhieriei lui Hristos în Biserică și prelungirea acesteia prin lucrarea ierarhiei bisericești

Biserica, în calitate de așezământ teandric, întemeiat pentru mântuirea oamenilor, se împărtășește permanent de sfințenia și îndumnezeirea firii umane a lui Hristos cel înviat. Dar aceasta nu numai întrucât Îl are în ea pe El ca ipostas divin întrupat și, deci, ca trup ipostaziat în Dumnezeu,

[77] Pr. I. Todoran, „Apostolicitatea Bisericii", p. 387.

jertfit, înviat și înălțat la cer o dată pentru toți, ci și întrucât Hristos Însuși continuă să fie în ea Arhiereul care Se oferă pe Sine ca Jertfă, Învățătorul care își propovăduiește învățătura despre Sine și despre mântuirea în Sine și Împăratul care ne călăuzește cu putere spre mântuire. Nu se poate izola sau separa lucrarea mântuitoare săvârșită de Iisus Hristos de lucrarea și misiunea Bisericii Sale, pe care a întemeiat-o prin Întruparea, Moartea, Învierea Sa și Înălțarea Sa la cer. Întreaga lucrare săvârșită de Iisus Hristos se actualizează în Biserică prin cei care El continuă să învețe, să sfințească și să călăuzească spre mântuire pe toți cei care vine la El cu credință și iubire. Vizualizarea și acutalizarea acestei lucrări se săvârșește prin ierarhia Bisericii, care sunt vase alese, văzute, concrete, prin care Hristos Cel înviat lucrează în Trupul Său tainic-Biserica.

Toate cele trei slujiri, chemări sau demnități ale lui Iisus Hristos, de Învățător, de Arhiereu și de Împărat, sunt actualizate permanent în viața și slujirea Bisericii. Prin ele, umanitatea întreagă este chemată să se ridice permanent spre ținta desăvârșirii, Care este Iisus Hristos (cf. *Efeseni* 4, 13).

Însă, Hristos continuă să rămână în Biserica Sa Arhiereul Cel veșnic, prin a Cărui slujire își înfățișează permanent în fața Tatălui umanitatea Sa jertfită, înviată și plină de slavă dumnezeiască. Jertfa lui Hristos pe cruce și Învierea Sa din morți nu epuizează realitatea Jertfei Sale. Jertfa Lui se deschide într-o dimensiune sau perspectivă cerească, în sensul că Iisus Hristos ca Arhiereu veșnic realizează o asemenea lucrare, în care îi cuprinde pe toți cei care au fost asumați în umanitatea Sa prin actul Întrupării. Astfel, în această calitate a Sa, El prezintă jertfa adusă pentru mântuirea oamenilor înaintea Tatălui, Care o primește pe aceasta întru miros de bună mireasmă pentru a atrage și pe credincioși în ea.

În calitatea Sa de Arhiereu veșnic, Hristos își înfățișează neîncetat trupul Său jertfit Tatălui, dar, odată cu aceasta, ne înfățișează și pe noi ca jertfe benevole de bună mireasmă din puterea trupului Său jertfit de care noi ne împărtășim. În cazul lui Hristos este o identitate între jertfitor și jertfă, ceea ce înseamnă că Însăși Persoana Sa este Jertfă benevolă, că Jertfa este Persoana care Se jertfește, că nu se poate distinge la Hristos – Arhiereul Cel Mare – între pasivitatea jertfei și spontaneitatea

jertfitorului. La această stare de jertfă continuă și de jertfitor continuu ne atrage Hristos și pe noi. El nu ne jertfește ca pe niște obiecte, ci ne atrage la o autojertfire ca subiecte, la o autodăruire activă și la o rămânere în ea, împărtășindu-ne din starea Lui de jertfă[78]. Împărtășindu-ne, deci, de Jertfa Lui, nu ne împărtășim numai de jertfă, ci și de jertfitor. Prin aceasta, devenim noi înșine nu numai jertfe, ci și jertfitori sau preoți ai jertfei noastre. Astfel, se explică exercitatea Preoției sau a Arhieriei lui Hristos prin Preoția Bisericii.

Într-un sens, preoția lui Hristos în Biserică ia forma unei preoții generale, a tuturor celor care s-au împărtășit de Tainele Botezului, Mirungerii și Euharistiei. În felul acesta, toți sunt preoți și jertfe în Biserică, toți sunt învățători și călăuzitori spre mântuire ai lor și ai altor credincioși apropiați, dar fără o răspundere formală pentru comunitatea bisericească. După Sfinții Părinți, omul este în același timp împărat, proroc și preot ca și Hristos: Împărat în virtutea stăpânirii lui peste patimi; preot datorită autojertfirii; iar proroc ca un inițiat în tainele dumnezeiești[79].

Dar, când ne referim la Preoția sacramentală a Bisericii, claritatea și reliefarea prelungirii Arhieriei lui Hristos în Trupul său tainic – Biserica – se poate observa în actul de Hirotonie, în care se pune în lumină faptul că Hristos prin Duhul Sfânt instituie în Biserica Sa pe cei pe care i-a ales ca să fie vasele Sale, prin care să lucreze El Însuși. În acest act sacramental sunt două elemente esențiale: punerea mâinilor episcopului unită cu rugăciunea de invocare a Duhului Sfânt, prin care se împărtășește un har special pentru o misiune specifică în Biserică, și trimiterea de a sluji în numele lui Hristos.

> „Slujitorii bisericești (episcopi, preoți, diaconi) nu lucrează în locul lui Hristos, ca și când Acesta ar fi absent. Ei nu sunt propriu-zis vicari, reprezentanți sau înlocuitori. Ei au darul de a manifesta văzut, de a da garanție obiectivă despre prezența continuă și activă a lui Hristos cu poporul Său. Tocmai de aceea, numai episcopii și preoții hirotoniți în continuitate cu Apostolii pot sluji în puterea Duhului Sfânt, spre predicarea Evangheliei, spre iertarea păcatelor, spre celebrarea Tainelor. Numai ei sunt trimiși prin actul Hirotoniei să dea un semn eficient de lucrarea lui Hristos în mijlocul poporului"[80].

[78] Pr. D. STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, p. 232.
[79] Pr. D. STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, p. 235.

În actul Hirotoniei, Hristos este Cel care pune mâna Sa și dăruiește harul. Acest lucru îl exprimă rugăciunea de la Hirotonia preotului: „Însuți, Stăpâne al tuturor, pe acesta pe care ai binevoit a se rândui prin mine, binevoiește să primească acest har mare al Sfântului Duh întru viață curată și credință nestrămutată; arată-l desăvârșit rob al Tău, bineplăcându-Ți întru toate și având purtare vrednică de această mare cinste preoțească, dăruită lui de puterea Ta cea mai înainte știutoare"[81]. Deci, Iisus Hristos Însuși, ca Arhierul cel veșnic, se face părtaș la această instituire în slujirea preoțească, prin puterea Duhului Sfânt, ca Duh al iubirii Sale de oameni.

După cum Hristos a fost trimis de Tatăl ca Mijlocitor, așa preoții și episcopii sunt trimiși de Hristos, ca cei prin care își împlinește El în mod văzut lucrarea Sa mijlocitoare și mântuitoare. De aceea, purtătorii preoției sacramentale primesc de la Hristos pe Duhul Sfânt, pentru ca Hristos Însuși să săvârșească prin ei lucrarea Sa de mântuire: „Precum M-a trimis pe Mine Tatăl și Eu vă trimit pe voi [...] luați Duh Sfânt; cărora le veți ierta păcatele le vor fi iertate și cărora le veți ține, vor fi ținute" (*Ioan* 20, 21-23) sau „Eu v-am ales pe voi și v-am pus pe voi, ca să mergeți și roadă să aduceți și roada voastră să rămână" (*Ioan* 15, 16).

Biserica, în calitate de așezământ teandric întemeiat pentru mântuirea oamenilor, se împărtășește permanent de sfințenia și dumnezeirea lui Hristos cel înviat. Dar aceasta, nu numai întrucât Îl are în ea pe El ca ipostas divin întrupat și deci ca trup ipostaziat în Dumnezeu, jertfit, înviat și înălțat la cer o dată pentru toți, ci și întrucât Hristos Însuși continuă să fie în ea Arhiereul care Se oferă pe Sine ca Jertfă în

[80] Pr. I. BRIA, *Tratat de Teologie Dogmatică și Ecumenică*, p. 187.
[81] *Arhieraticon*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1993, p. 80.

continuare, Învățătorul care își propovăduiește învățătura despre Sine și despre mântuirea în Sine și Împăratul care ne călăuzește cu putere spre mântuire. În acest sens, trebuie văzută legătura extrem de strânsă existentă între Persoana lui Hristos, înțeleasă în dinamica slujirii Ei ca Învățător, Arhiereu și Împărat, și Preoția Bisericii. De fapt, Preoția Bisericii este extinderea sau actualizarea Preoției lui Hristos, căci, în slujirea ei văzută este prezentă în realitate lucrarea nevăzută, dar reală a Arhiereului Celui veșnic – Hristos –. Acesta, după ce a exercitat întreita Sa slujire, înainte de a fi dat ființă Bisericii, exercită această slujire și în Biserica Sa. El este Capul Bisericii și întrucât continuă să exercite și să susțină în ea cele trei slujiri mântuitoare ale Lui în Biserică, este trăit sau simțit de mădularele Trupului Său tainic, ca pe o realitate prezentă și vie. Hristos nu rămâne pasiv în Biserică, ci activ și dinamic în întreita Sa lucrare de Învățător, Arhiereu și Împărat.

Hristos învață Biserica Sa în continuare, luminând-o în înțelegerea cuvintelor Lui și a lucrării Lui mântuitoare în contextul fiecărui timp. De asemenea, Hristos face Biserica părtașă acestei slujiri, îndemnând lăuntric mădularele ei prin Duhul Sfânt să se învețe unele pe altele. În exercitarea slujirii de Învățător se pune în relief continuu și calitatea ei profetică. Această slujire ne duce prin propovăduirea Bisericii la trepte tot mai apropiate de omul model, care este Hristos, și de relațiile de dreptate, de frățietate și de delicatețe umană, care vor domni în Împărăția Cerurilor, unde va fi umanul în forma lui deplin realizată.

Mai mult, Hristos este Împăratul care ne călăuzește pe toți cu putere spre o unire tot mai deplină cu Sine, biruind împreună cu noi pornirile inferioare și demonice, care tind să ne țină departe de El prin tot felul de greutăți, care apar în drumul omului spre desăvârșire. Creștinii sunt chemați să se împărtășească de puterea Lui împărătească, biruind aceste porniri și piedici, pentru a ajunge să împărățească împreună cu El întru mărire.

Mădularele Trupului Său se află într-o autodăruire activă și într-o rămânere în ea, împărtășindu-se din starea Lui de jertfă. Împărtășindu-ne, deci, de Jertfa Lui, nu ne împărtășim numai de jertfă ci și de jertfitor. Prin

aceasta, devenim noi înșine nu numai jertfe, ci și jertfitori sau preoți ai jertfei noastre în acest sens restrâns.

Forma cea mai clară și evidentă a preoției lui Hristos este aceea reprezentată prin preoția slujitoare sau sacramentală a Bisericii. Afirmarea că toți creștinii participă la întreita slujire a lui Hristos în Biserică are nevoie de completarea susținerii că preoția generală a credincioșilor are forță și coeziune prin articularea ei în preoția sacramentală.

Precum Hristos nu Și-a luat preoția de la Sine, așa nu și-o pot lua de la ele nici persoanele rânduite la această preoție slujitoare și nu le-o poate da nici comunitatea. Hristos ca Mijlocitor mijlocește către Dumnezeu Tatăl, având ca scop să obțină de la Dumnezeu iertarea pentru oameni de la Dumnezeu. Astfel, El nu-Și ia singur preoția, ci este rânduit în slujba de Mijlocitor de către Dumnezeu Tatăl. Prin urmare, nici cel prin care se simbolizează Hristos ca preot deosebit de credincioși, nu-și poate lua preoția de la sine, căci în acest caz și-ar lua-o fiecare credincios de la sine și nu s-ar mai respecta adevărul că preotul este chemat de Dumnezeu. Totodată, nu s-ar mai recunoaște nici faptul că prin preot este simbolizat Hristos ca deosebit de fiecare credincios și de toți laolaltă, ca Mijlocitor al lor. De aceea, preotul nu poate primi preoția lui nici de la comunitate, căci comunitatea este compusă din membrii ei care nu sunt preoți.

Comunitatea trebuie să recunoască și ca întreg sau ca Biserică faptul că Hristos, în calitate de Cap al ei, este altceva decât ea ca Trup al Lui, că ea însăși are nevoie de Hristos ca Mijlocitor. Acest fapt trebuie să se facă vizibil prin preotul slujitor și mijlocitor. Preoția ca activare în planul sensibil a preoției nevăzute a lui Hristos este un dar al lui Dumnezeu. Credincioșii au mereu nevoie de preotul văzut, deosebit de ei, pentru că au mereu nevoie de Hristos ca Mijlocitor. După cum Hristos a fost trimis de Tatăl ca Mijlocitor, așa preoții și episcopii sunt trimiși de Hristos, ca cei prin care își împlinește El în mod văzut lucrarea Sa mijlocitoare și mântuitoare.

Actualizarea Preoției sau a Arhieriei veșnice a lui Hristos este evidențiată prin Preoția slujitoare sau sacramentală a Bisericii. Existența slujirii arhiereului sau a preotului în Biserică îi deschide credinciosului conștiința că el are nevoie de Hristos și de mântuirea Lui, mai precis

de Hristos-Mijlocitorul suprem în fața Tatălui. Preotul îl face văzut sau transparent pe Hristos, Cel care lucrează prin el mântuirea oamenilor. Existența preotului în Biserică ne mai arată și faptul că omul, în general, nu poate intra direct în relația de iubire veșnică cu Dumnezeu, ci că el are nevoie de mijlocirea celui chemat de Hristos spre a fi slujitorul mântuirii oamenilor, adică de preotul slujitor. Calitatea preotului de mijlocitor al oamenilor înaintea lui Dumnezeu se află în strânsă legătură cu Mijlocitorul nostru suprem la Tatăl – Iisus Hristos – Arhierul Cel veșnic. Nici Hristos Însuși nu Și-a luat această slujire arhierească de la Sine, ci a primit-o de la Dumnezeu Tatăl, așa cum mărturisește Epistola către Evrei: „Și nimeni nu-și ia singur cinstea aceasta, ci dacă este chemat de Dumnezeu, după cum și Aaron. Așa și Hristos, nu S-a preaslăvit pe Sine Însuși ca să Se facă Arhiereu, ci Cel ce a grăit către El: Fiul Meu ești Tu, Eu astăzi Te-am născut. În alt loc zice: Tu ești Preot în veac, după rânduiala lui Melchisedec" (*Evrei* 5, 4-6).

De aceea, purtătorii preoției sacramentale primesc de la Hristos pe Duhul Sfânt, prin actul Hirotoniei sau al punerii mâinilor, dreptul și puterea de a se integra în șirul succesiunii apostolice în har și credință, începând din timpul Apostolilor și până astăzi, pentru ca Hristos Însuși să săvârșească prin ei lucrarea Sa de mântuire până la sfârșitul veacurilor.

2.5.1. *Succesiunea apostolică în har și credință prin Preoția sacramentală*

Lucrarea Preoției sacramentale în Biserică începe cu epoca Sfinților Apostoli, deci, din veacul întâi. Această lucrare s-a desfășurat neîntrerupt de-a lungul timpului până astăzi și va continua să se manifeste și în viitor, până la finalul chipului actual al lumii, mai precis, până la Parusia Domnului. Deci, acest șir neîntrerupt de slujitori consacrați în cele trei trepte ale Preoției, episcop, preot și diacon, facând actuală și lucrătoare pentru credincioși întreita slujire a Mântuitorului, ca Învățător sau Profet, ca Arhiereu veșnic și ca Împărat, pune în lumină evidentă ceea ce se numește cu un termen consacrat – succesiunea apostolică.

> „Succesiunea neîntreruptă a harului de la Apostoli nu înseamnă numai că râul harului sau al dragostei nesfârșite a lui Hristos vine numai din trecut, din persoanele care au mijlocit-o, în mod orizontal, printr-un lanț de intermediari. Dacă cel ce lucrează prin orice săvârșitor al unei Taine este Hristos Însuși [...] în episcopii care hirotonesc un nou episcop lucrează Hristos Însuși, Cel aflător în cer și în Biserică, comunicându-Și această iubire. Harul vine și de sus de fiecare dată. Succesiunea înseamnă numai că același Hristos, Care a lucrat începând de la Apostoli în toți episcopii de până acum, lucrează prin mijlocirea rugăciunilor episcopilor hirotonisitori și asupra noului hirotonit și va lucra și prin Tainele ce le va săvârși ca episcop. Hristos e o prezență directă pentru noul episcop, dar e Același care a fost o prezență directă și pentru episcopii din tot trecutul"[82].

Ca atare, în succesiunea apostolică Iisus Hristos, Întemeietorul și Capul Bisericii, este prezent în lucrarea de mântuire a oamenilor, prin slujitorii Preoției sacramentale: episcopii, preoții și diaconii. Apostolii ocupă un loc special în ceea ce privește viața și lucrarea Bisericii, în sensul că ei, ca martori ai Învierii lui Hristos și ca pietre de temelie ale Bisericii, nu au urmași. Dar, ei, ca purtători ai plenitudinii harului slujirii mântuitoare în Biserică, au ca urmași pe toți episcopii, într-o succesiune de credință și viață neîntrerupte până astăzi.

Hristos lucrează în mod direct, dar nevăzut, în consacrarea unui episcop; tot în mod direct, dar văzut, prin episcop la consacrarea unui episcop, preot sau diacon, în orice timp și loc, împărtășindu-le acestora pe Duhul Sfânt. Mărturiile Noului Testament sunt clare și din acest punct de vedere (a se vedea: *1 Timotei* 1, 6; *Tit* 1, 5; *1 Timotei* 5, 22; *Faptele Apostolilor* 14, 23; 20, 28; *Faptele Apostolilor* 6, 6; *1 Timotei* 3, 10-12). Lucrarea de mijlocitori a episcopului și a preotului în Biserică implică întotdeauna și o referință la trecut, fiind vorba de continuitatea prin timp a lucrării mântuitoare a lui Iisus Hristos, dar nu mai puțin trebuie avută în vedere realitatea vie și concretă a celor care transmit credincioșilor harul iubirii lui Hristos prin credința și rugăciunile lor. Mărturisirea credinței de

[82] Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, p. 239.

către fiecare slujitor al Bisericii este relevantă în lucrarea de transmitere continuă a credinței în Iisus Hritos și mântuirea Lui, precum și a harului sfințitor și înnoitor, în Biserică, prin lucrarea purtătorilor Preoției sacramentale. Împărtășirea harului în Biserică este nedespărțită de transmiterea credinței. Astfel, succesiunea apostolică are un fel de două aripi, harul și credința, strâns legate una de cealaltă, împărtășite în timp și spațiu de aproape două milenii.

Succesiunea apostolică este inseparabilă de tradiția apostolică în totalitatea sa. Este vorba de o transmitere sacramentală prin Duhul Sfânt a harului sfințitor și mântuitor, o comunicare vie, neîntreruptă a mesajului evanghelic, a tezaurului credinței și, deci, a tradiției apostolice de-a lungul timpului în integritatea sa. Pentru teologia ortodoxă, succesiunea apostolică constituie unul dintre aspectele esențiale ale continuității și identității Bisericii, fiind prea des izolată de întregul context al vieții Bisericii[83].

Iisus Hristos nu a vorbit explicit despre organizarea Bisericii Sale în toate privințele și nici nu a dezvoltat un sistem instituțional și sacramental dezvoltat.

> „El i-a chemat pe Apostoli, și, constituind comunitatea Apostolilor a întemeiat Biserica Sa istorică. El întrevede o continuitate directă între ceea ce a făcut El și Biserica de mai târziu, încredințată Apostolilor, care nu este altceva decât «ecclesia» Sa (cf. *Matei* 16, 18) [...]. Biserica de azi deține aceeași autoritate și putere pe care Hristos a dat-o în persoana Apostolilor. Există, așadar, o continuitate între Biserica Apostolică și cea de azi, continuitate care se vede în principalele instituții și în marile afirmații de credință"[84].

Încă un aspect se cuvine a fi reliefat: exprimarea succesiunii apostolice în mod vizibil este ilustrată în episcopatul Bisericii, ca urmași legitimi ai Sfinților Apostoli. Succesiunea apostolică implică faptul că Biserica este în întregime în episcop, aceasta fiind calitatea sa harismatică,

[83] A se vedea mai multe în: Pr. B. Bobrinskoy, *Taina Bisericii*, p. 185.

[84] Pr. I. Bria, *Tratat de Teologie Dogmatică și Ecumenică*, p. 164; Pr. D. Popescu, *Iisus Hristos Pantocrator*, p. 274 ș.u.

de a purta în el toată Biserica în lucrarea sa de mijlocire pentru întreg poporul lui Dumnezeu. Pe de altă parte, acest lucru se petrece în măsura în care și episcopul este integrat deplin și permanent în viața de comuniune a Bisericii, pentru că și el este în Biserică ca organ văzut și manifestare a Arhieriei lui Iisus Hristos[85]. Numai întrucât când comunitatea eclesială se află în această continuitate a credinței și a harului mântuitor, ea își poate primi legitimitatea de a fi Trupul lui Hristos în istorie pentru a aduce vestea cea mare a mântuirii tuturor, prin și în Iisus Hristos „ieri și azi și în veci Același" (*Evrei* 13, 8).

2.5.2. *Prin Preoția slujitoare a Bisericii se menține unitatea Trupului tainic al lui Hristos*

Prin slujirea și misiunea lui, preotul Bisericii menține în convergență și comuniune comunitatea eclezială din cadrul celei mai mici unități a Bisericii, care este parohia. El adună în rugăciunea și slujirea lui rugăciunile și dorințele de mântuire ale credincioșilor, punându-le în legătură cu Jertfa mântuitoare a lui Iisus Hristos, cu care S-a înfățișat în fața Tatălui, ca jertfă curată pentru mântuirea oamenilor. De asemenea, episcopul menține unitatea între preoții unei Biserici locale, reprezentând pe Hristos-Mai Marele Păstorilor. Astfel, episcopul menține în unitate Biserica dintr-un anumit teritoriu. În această calitate, episcopul respectivei Biserici locale (eparhiale) hirotonește pe preoții acelei Biserici. De asemenea, fiecare episcop trebuie să mențină legătura de comuniune cu toți episcopii, începută prin hirotonia unui episcop de către mai mulți episcopi, ca reprezentanți ai întregii Biserici, și, astfel,

[85] A se vedea mai multe aspecte despre aceasta în: Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, pp. 243-250. Părintele Stăniloae afirmă, printre altele: „Fiecare episcop e urmașul tuturor Apostolilor, căci fiecare Apostol se află în comuniune cu toți ceilalți Apostoli. Iar, după aceea, fiecare episcop este hirotonit de mai mulți episcopi în numele întregului episcopat, primind același har și aceeași învățătură pe care le-au avut toți Apostolii și toți episcopii și odată cu aceasta putând împărtăși preoților, și prin ei, credincioșilor eparhiei sale, același har și aceeași învățătură, neschimbată, care este în toată Biserica" (Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, p. 238). A se vedea și: Pr. B. Bobrinskoy, *Taina Bisericii*, pp. 185-187.

se menține unitatea întregii Biserici. Lucrarea aceasta unificatoare a Preoției sacramentale se concretizează prin lucrarea învățătorească, sfințitoare și călăuzitoare a credincioșilor pe calea mântuirii.

Această lucrare și rol al episcopului în Biserică ar putea fi ispitită de dorința de singularizare a sa în ansamblul Bisericii. Or, atât episcopul, cât și preotul ca persoane credincioase trebuie să fie și să se mențină

> „încadrați, ca mădulare ale corpului lui Hristos, mântuindu-se în cadrul corpului lui Hristos. Legea comuniunii este valabilă și pentru ei. De aceea, relația între preotul și episcopul slujitor și comunitate nu se poate reduce la o singură formulă. El este și mijlocitor al lui Hristos, dar, este și membru al Bisericii, ca trup al lui Hristos. Niciun episcop nu se singularizează, nu devine substitut văzut exclusiv al unicului cap, Hristos. De aceea, Hristos a lăsat la conducerea văzută a Bisericii comuniunea Apostolilor și după ei comuniunea episcopilor, ca urmași ai comuniunii Apostolilor, nu pe Petru singur și pe urmașii lui"[86].

Astfel, episcopii sunt integrați deplin în comuniunea Bisericii, pe de o parte, iar pe de altă parte, ei se află integrați în comuniunea episcopatului întregii Biserici. Toți se mântuiesc în Biserică prin legătura lor vie cu Hristos, în calitatea lor de mădulare vii ale trupului Bisericii.

Același har al iubirii lui Hristos îi cuprinde pe toți, episcopi, preoți, diaconi, monahi, monahii și credincioși, în iubirea Lui mântuitoare, El fiind prezent în toți cei care au intrat în Biserică prin Tainele ei, ca „porți" ale mântuirii. Hristos, fiind prezent în toate mădularele Trupului Său, îi unește pe toți cu Sine și între ei, structurând și însuflețind darul unității Bisericii. Un rol deosebit pentru această lucrare îl au Tainele Bisericii și culminarea acestei unități pusă într-o lumină clară prin Taina Euharistiei, săvârșită în cadrul Sfintei Liturghii. În Liturghia Bisericii se manifestă iubirea plină de putere unificatoare a lui Hristos, Cel care, prin preotul slujitor, îi adună pe toți în comuniunea de iubire, care izvorăște din Iisus Hristos cel răstignit, mort, înviat și înălțat întru slavă

[86] Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, pp. 241-242.

de-a dreapta Tatălui. El este Cel care Se jertfește și Se împarte mădularelor Trupului Său tainic – Biserica – pentru ca și acestea să fie pătrunse de puterea unificatoare a Jertfei Sale. „Cel ce mănâncă Trupul Meu și bea Sângele Meu rămâne întru Mine, și Eu întru el" (*Ioan* 6, 56).

2.6. Raportul dintre preoția slujitoare și cea baptismală în Biserică și societate

În conștiința teologiei și a Bisericii Ortodoxe, importanța Preoției sacramentale este evidentă pentru viața credincioșilor, întrucât prin ea este străvezie sau transparentă Arhieria cea veșnică a lui Iisus Hristos, care are o importanță soteriologică pentru întreg Trupul eclezial. Toate mădularele sau membrele Bisericii sunt atrase în această slujire mântuitoare, nevăzută, dar reală a lui Hristos în Biserica Sa. Concretizarea acestei lucrări mântuitoare este strâns legată de Preoția Bisericii prin care se activează și se perpetuează în dinamica ei Preoția sau Arhieria veșnică a Mântuitorului. În acest context, trebuie evidențiată și importanța pe care o are pentru Biserică și pentru mântuirea credincioșilor Preoția universală sau generală a credincioșilor. Preoția lui Hristos fundamentează în Biserică atât Preoția slujitoare sau sacramentală, cât și Preoția generală sau universală a credincioșilor. În felul acesta, toți sunt preoți și jertfe în Biserică, toți sunt învățători și călăuzitori spre mântuire ai lor și ai altor credincioși apropiați, dar fără o răspundere formală pentru comunitatea bisericească. Cuvintele Sf. Apostol Petru sunt clasice, din acest punct de vedere: „Și voi înșivă, ca pietre vii, ziditi-vă drept casă duhovnicească, preoție sfântă, ca să aduceți jertfe duhovnicești, bine-plăcute lui Dumnezeu, prin Iisus Hristos [...]. Iar, voi sunteți seminție aleasă, preoție împărătească, neam sfânt, popor agonisit de Dumnezeu, ca să vestiți în lume bunătățile Celui ce v-a chemat din întuneric la lumina Sa cea minunată" (*1 Petru* 2, 5 și 9). Lucrarea purtătorilor Preoției universale este una duhovnicească, fiind chemați să aducă jertfe duhovnicești, pe altarul inimilor lor, pentru zidirea continuă a Trupului Bisericii, ei fiind „pietrele vii" ale acestui „sfânt locaș".

Sf. Apostol Pavel arată că și creștinii, în calitatea lor de pietre vii ale Trupului Bisericii, au un „altar" la care sunt chemați să slujească și să aducă jertfe duhovnicești. Jertfa este întotdeauna legată de Preoție. Față de jertfele de animale ale Vechiului Testament, jertfa lui Hristos este o Jertfă „duhovnicească" permanentă, menită să-i facă pe credincioși să devină jertfe bineplăcute lui Dumnezeu. „Așadar, prin El (Hristos), să aducem pururi lui Dumnezeu jertfă de laudă, adică rodul buzelor, care preaslăvesc numele Lui. Iar facerea de bine și într-ajutorarea nu le dați uitării, căci astfel de jertfe sunt bineplăcute lui Dumnezeu" (*Evrei* 13, 15-16). Prin aceste cuvinte se pun în lumină atât semnificația jertfelor pe care trebuie să le aducă credincioșii lui Dumnezeu, adică jertfe duhovnicești (bunătate, iertare, solidaritate, împăcare etc.), cât și natura Preoției generale a credincioșilor.

Purtătorii Preoției sacramentale în Noul Testament nu mai sunt separați de credincioși în aducerea Jertfei lui Hristos, așa cum se petreceau lucrurile în Vechiul Testament, ci sunt împreună coresponsabili în aducerea acestei Jertfe.

> „În Noul Testament prezbiterul se poate numi preot, fiindcă prin el credincioșii aduc jertfe bine plăcute lui Dumnezeu. Datorită lucrării preotului, care adaugă jertfa de sine a credincioșilor la Jertfa lui Hristos, creștinii alcătuiesc «preoția împărătească» (cf. *1 Petru* 2, 9). Rolul preotului este deosebit de important, fiindcă el primește jertfele și rugăciunile tuturor și le unește cu Jertfa lui Hristos, pe care o aduce în numele tuturor și pentru toți. Credincioșii își realizează Preoția generală cu ajutorul Preoției slujitoare, nu numai ca aducători ai jertfelor personale, ci și ca împărați peste patimile lor și ca învățători în familie și în societate, sfințindu-se prin aceste slujiri și contribuind la sfințirea lumii"[87].

După Sfinții Părinți, omul este în același timp împărat, proroc și preot ca și Hristos: împărat în virtutea stăpânirii lui peste patimi; preot

[87] Pr. D. Popescu, *Iisus Hristos Pantocrator*, pp. 359-360.

datorită autojertfirii; proroc ca un inițiat în tainele dumnezeiești. Afirmarea înțelegerii și a importanței preoției baptismale a credincioșilor nu exclude sau anulează existența, necesitatea și importanța Preoției slujitoare sau sacramentale a Bisericii. Dimpotrivă, aceasta din urmă pune în lumină sensul și semnificația Preoției universale în plan personal și comunitar. Iar, aceasta, la rândul ei, manifestă legătura strânsă pe care o are în Biserică cu Preoția sacramentală, care o activează și o întreține pe cea generală sau obștească. Ambele se afirmă, se argumentează și se sprijină reciproc.

Prin urmare, Preoția generală sau universală a credincioșilor nu trebuie nici minimalizată, nici maximalizată. În același timp, ea nu trebuie absolutizată și autonomizată în viața Bisericii. Dimpotrivă, ele coexistă armonic în viața și lucrarea Bisericii, contribuind și una și cealaltă la propășirea omului și a societății în asumarea celor mai înalte valori de iubire, iertare, dăruire de sine, solidaritate, comuniune și speranță. Altfel spus, prin această lucrare preoțească, în ambele ei înțelesuri, se sfințește și se transfigurează lumea în perspectiva Împărăției care se va manifesta plenar la Parusia Domnului.

2.7. Problematica modernă și post-modernă privind rolul și rostul Bisericii și răspunsurile acesteia

2.7.1. *Biserica lui Hristos în fața provocărilor fenomenului tot mai acaparator al secularizării*

În ultimele decenii se poate constata cu ușurință un anumit duh al acestei lumi, care se îndepărtează tot mai mult de duhul credinței, de valorile Evangheliei și de modul de viață pe care îl propune oamenilor Biserica lui Iisus Hristos. Este un anumit fel de a fi al oamenilor, care contrastează flagrant cu ceea ce învață și propune Biserica pentru viața acestora și a lumii, în general. Acest fapt se datorează unei adevărate invazii în societatea modernă sau post-modernă a duhului secularizării, care își are originea în „secolul luminilor", veacul al XVIII-lea. Trebuie să facem o precizare necesară, și anume că nu toate produsele secularizării

sunt negative și trebuie respinse. Nimeni nu poate contesta descoperirile epocale în ceea ce privește macrocosmosul și microcosmosul, care au revoluționat gândirea umană și au avut o serie de consecințe benefice pentru om și pentru societate. Putem menționa, în acest sens, câteva dintre acestea: ameliorarea unor suferințe și eradicarea unor boli care făceau ravagii în societățile trecute, scurtarea distanțelor dintre continente și țări, apariția unei vieți civilizate în multe țări ale globului, deși, încă mai există multă înapoiere, sărăcie și suferințe umane de tot felul etc.

Dar, toate aceste beneficii ale fenomenului secularizării s-au întors, unele dintre ele împotriva omului și a creației, prin tot felul de dezechilibre în natură, poluare, reducerea resurselor naturale, exacerbarea lăcomiei și a egoismului etc. Iar în secolul trecut, trebuie amintite cele două războaie mondiale, care au făcut adevărate ravagii în sânul omenirii, acestea nefiind străine de apariția unor sisteme politice totalitare care au provocat multe suferințe și chiar pierderi de milioane de vieți omenești[88].

În afară de toate acestea, s-a conturat tot mai puternic o viziune autonomă asupra lumii și omului, viziune care L-a exclus pe Dumnezeu din creația Sa și din viața omului. Fenomenul secularizării face abstracție de prezența Logosului creator în lume și în viața omului, considerând că lumea aceasta poate funcționa de la sine, fără nicio referință la legătura ei cu Cel care a creat-o și îi poartă de grijă.

> „Lumea europeană, în marea ei majoritate, trăiește astăzi cu sentimentul că universul nostru este lipsit de prezența lui Dumnezeu. Dintr-o astfel de convingere a apărut și procesul de secularizare a lumii, care tinde să transforme omul în prizonierul realităților pământești, pierzând relația cu Dumnezeu. S-a produs astfel o gravă răsturnare de valori, în virtutea căreia omul se lasă dominat de grija celor trecătoare, de valorile materiale ale lumii, care au luat locul și au împins pe un plan secundar valorile spirituale"[89].

[88] A se vedea mai multe aspecte legate de fenomenul secularizării și răspunsul teologiei ortodoxe la acesta în: Pr. Ștefan Buchiu, *Ortodoxie și secularizare*, Ed. Libra, București, 1999, p. 155 ș.u.

[89] Pr. Dumitru Popescu, *Ortodoxie și contemporaneitate*, Ed. Diogene, București, 1996, p. 169.

O analiză oricât de sumară a implicațiilor fenomenului secularizării în viața oamenilor ne oferă o radiografie a impactului negativ, în plan spiritual, asupra copiilor, a tinerilor și chiar a adulților, altfel spus, a vieții de familie. Îndeosebi aceasta din urmă este expusă în vremea noastră unei tendințe accentuate de disoluție. Tot mai multe neînțelegeri apar între soți, care înveninează relațiile dintre ei, calitatea spirituală a vieții în familii este din ce în ce mai precară pentru că aceasta nu mai este întemeiată pe stânca credinței și a iubirii lui Iisus Hristos. Omul de astăzi nu mai știe ce este aceea jertfelnicie, dăruire, răbdare și iertare. Strâns legat de fenomenul secularizării este manifestarea exacerbată a egoismului uman, opus duhului de jertfelnicie, pe care îl propune omului Biserica lui Hristos. Egoismul uman face adevărate victime în viața de familie.

Tineretul dă mărturie despre un nou stil de educație, lipsit de bucuria și lumina credinței trăite în familie. Cei mai mulți dintre ei sunt produsul educației prin media audio-vizuală, a cărei calitate valorică îndoielnică, iar uneori reprobabilă, nu mai are nevoie a fi argumentată. Subcultura, erotismul, aroganța, violența, intoleranța etc. constituie liniile de forță ale multor manifestări ale societății de astăzi.

Atitudinea de respingere sau contestare față de Biserică este și ea o manifestare a fenomenului secularizării, care dorește să pună sub semnul întrebării toate așezămintele consacrate ale omenirii: Familia, Biserica și integrarea omului în orizontul de lumină al lucrării mântuitoare a Bisericii. Participarea la viața de rugăciune și comuniune sfântă a Bisericii reprezintă pentru unii ceva irelevant, nesemnificativ pentru viața lor personală. Sfânta Liturghie a Bisericii, care ar trebui să adune în jurul ei întreaga suflare a parohiei, reprezintă adesea un univers spiritual închis, inaccesibil și neînțeles pentru o mare parte a membrilor Bisericii. Fără participarea la viața de rugăciune a Bisericii nu se poate imagina o viață creștină autentică și o integrare reală a credinciosului în procesul mântuirii personale.

Fenomenul secularizării caută să îndrepte atenția și privirea omului contemporan în mod exclusiv spre realitățile imediate, spre lumea văzută, spre materialitatea și plăcerile superficiale ale vieții, ignorând cu desăvârșire nevoile spirituale și de sens ale vieții omului contemporan. În

felul acesta, omul de astăzi este expus pornirilor iraționale din propria sa ființă, care, pe de o parte, îi desfigurează viața, pe de altă parte, provoacă o mulțime de lucruri neplăcute semenilor lor și chiar mediului ambiant în care aceștia trăiesc.

De aceea, Biserica trebuie să fie o prezență luminoasă, credibilă și rodnică în activitatea ei specifică, de mărturisire a lui Hristos între oameni, cărora să le aducă valorile perene ale Evangheliei Mântuitorului, umplând de lumină și de sens viața omului contemporan. În acest context, Biserica trebuie să dea răspunsuri credibile, argumentate și convingătoare acestor fenomene prezente în viața societății. Astfel, Biserica Ortodoxă este chemată să evidențieze cu multă forță spirituală și argumentativă câteva aspecte importante, care să constituie tot atâtea răspunsuri în fața acestor interogări ale post-modernității.

În primul rând, Ortodoxia trebuie să afirme cu claritate faptul că legitimitatea, motivația și rostul existenței Bisericii în lume nu se bazează pe lucrarea omenească. Altfel spus, Biserica nu este întemeiată pe om, ci pe Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu întrupat - Dumnezeu adevărat și Om adevărat. Trupul eclezial al lui Hristos trebuie să aibă mereu în atenție mărturisirea Apostolului Petru din Cezareea lui Filip: „Tu ești Hristosul, Fiul lui Dumnezeu Celui viu" (*Matei* 16, 16).

În al doilea rând, se cuvine a sublinia faptul că Biserica, prin structura sau consituția ei divino-umană, transcende timpul și spațiul sau, altfel spus, ea are menirea să cuprindă în sânul ei creația văzută și nevăzută, atrăgând timpul creat în orizontul veșniciei. Toți oamenii sunt cuprinși în umanitatea jertfită și înviată a lui Hristos: și cei credincioși și cei necredincioși, indiferenți sau atei. Trecerea pragului de la necredință la credință, de a se situa în afara spațiului eclesial trebuie să-l parcurgă fiecare om.

În al treilea rând, experierea vieții de iubire și comuniune a Sfintei Treimi în Biserică are darul de a vindeca rănile spirituale ale omului contemporan, care suferă atât de mult din cauza egoismului, a însingurării, a izolării și a debusolării spirituale. Unitatea Dumnezeirii și treimea Persoanelor, care au aceeași Ființă dumnezeiască deplină, constituie un model al relațiilor dintre oameni în familie, Biserică și societate.

Recurgând la credința și iubirea Preasfintei Treimi, omul post-modern poate să afle un sens mai profund al vieții, un conținut mai bogat al existenței sale și o perspectivă limpede în lumea aceasta, în toate compartimentele vieții în care își desfășoară activitatea, precum și în veșnicie.

2.7.2. *Trupul eclesial al lui Hristos - ferment al unității lumii și al creației. Problematica globalizării*

Teologia ortodoxă afirmă cu putere fundamentul trinitar, cel hristologic și cel pnevmatologic al Bisericii, în sensul că aceasta este lucrarea lui Dumnezeu în istorie pentru mântuirea, sfințirea și transfigurarea umanității și a întregului cosmos prin Hristos în Duhul Sfânt după bunăvoința Tatălui. Cu alte cuvinte, puterea și fundamentul Bisericii nu este din lumea aceasta, ci acestea sunt lucrarea lui Dumnezeu Tatăl, prin Fiul în Duhul Sfânt. Numai în felul acesta au fost și sunt valabile mereu cuvintele Întemeietorului și Capului Bisericii-Iisus Hristos, Care a spus: „Voi zidi Biserica Mea și nici porțile iadului nu o vor birui" (*Matei* 16, 18). De asemenea, având această temelie și lucrând pentru mântuirea, sfințirea și desăvârșirea omului și pentru transfigurarea întregii creații, Biserica dorește să cuprindă în ea totul: cele văzute și cele nevăzute, lucrând în timp, dar depășind și deschizând timpul orizontului veșniciei.

Cei care au surprins în chip magistral acest ferment al unității umanității și a creației în Hristos prin Duhul Sfânt sunt Sf. Atanasie cel Mare și Sf. Maxim Mărturisitorul:

> „Lucrarea lui Hristos este pentru Sfântul Maxim o lucrare de «recapitulare»; el se întoarce la un concept pe care, cu cinci secole mai devreme, Sfântul Irineu îl folosea împotriva gnosticilor. Logosul, în care și prin care toate lucrurile au fost create la început, reorientează și reintegrează întreaga creație asumând-o, după ce aceasta abandonase mișcarea pe care i-o încredințase Dumnezeu. Dualitățile fundamentale ale creației, care, din cauza păcatului, deveniseră elemente de dezintegrare și alterare, sunt depășite prin El [...]. Prin moartea și Învierea Sa, Hristos distruge separația care exista, de la cădere între

rai și lume. «Astăzi vei fi cu Mine în rai» (*Luca* 23, 43) îi spune Hristos tâlharului de-a dreapta Sa, deschizând astfel neamului omenesc grădina oprită, revenind El Însuși pe pământ și arătând că, în El, raiul și lumea aveau să fie de acum înainte una. Înălțându-Se, El unește cerul cu pământul prin proslăvirea trupului omenesc [...]. El restaurează unitatea dintre lumea sensibilă și inteligibilă și garantează armonia întregii creații"[90].

Umanitatea lui Hristos, trecută prin Jertfă, moarte, Înviere și Înălțare, devine inelul de legătură între Dumnezeu, umanitate și întreaga creație. Aceasta are o mare putere de atracție asupra întregii creații. Iisus Hristos cel înălțat la ceruri dorește să-i unească cu Sine, în mod real și actual, pe toți oamenii pe care I-a cuprins în umanitatea Sa, odată cu actul Întrupării de la Duhul Sfânt și din Fecioara Maria. Iisus Hristos realizează această lucrare prin Biserică, Trupul Său tainic, până la sfârșitul veacurilor.

„Iisus Hristos restabilește prin aceasta, în fiecare făptură rațională care se alipește de El, forța iubirii unificatoare. Iisus Hristos văzut ca Rațiune și Iubire unificatoare a tuturor este El Însuși Biserica, întrucât Biserica este modul prin care puterea unificatore a lui Hristos trece din virtualitate în actualitate, pe măsură ce se restabilește în cei care se adună în Sine iubirea lor față de El și întreolaltă. Biserica nu se poate concepe fără acest rol unificator al Mântuitorului Hristos, care e identic cu misiunea ei mântuitoare"[91].

În acest context, în ultimii ani se vorbește din ce în ce mai mult despre tema globalizării, care implică continente, țări, societăți umane, popoare, dar nu mai puțin, acest fenomen influențează viața fiecărui om. În aparență, s-ar putea crede că globalizarea este văzută în sensul a ceea ce s-a afirmat mai sus, cu privire la unitatea creației în Hristos și în

[90] Pr. John MEYENDORFF, *Hristos în gândirea creștină răsăriteană*, trad. Pr. N. Buga, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1997, p. 152.

[91] Pr. D. POPESCU, *Iisus Hristos Pantocrator*, p. 279. A se vedea mai pe larg despre această lucrare unificatoare a lui Hristos și a Duhului Sfânt, prin Biserica Sa, în: Pr. D. STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, p. 196 ș.u.

Biserică. Teologia ortodoxă a reflectat în mod critic asupra fenomenului globalizării și va continua să o facă și pe mai departe, surprinzându-i atât valențele sale pozitive, așa cum au fost surprinse acestea și în ceea ce privește fenomenul secularizării, cât și pe cele negative. Analiza teologiei ortodoxe legată de globalizare nu poate face abstracție de coordonatele teologice în lumina cărora este evaluat un asemenea fenomen.

În primul rând, trebuie reținut faptul că globalizarea se dezvoltă ca o realitate care nu ține seama de faptul că lumea în care trăim nu este suficientă sieși, nu este autonomă în mod absolut. Cu alte cuvinte, astăzi avem de a face cu o globalizare bazată pe separația radicală între lumea naturală și cea supranaturală. Dimpotrivă, teologia ortodoxă vede lumea în care trăim, deschisă și spre alte orizonturi spirituale, nu doar spre lumea văzută, materială, care pe temeiul Revelației, este adusă la existență de Dumnezeul-Iubire.

În al doilea rând, teologia ortodoxă nu poate accepta viziunea reducționistă prezentă în cei care susțin în mod insuficient reflectat fenomenul globalizării, în sensul că acesta este redus exclusiv la ordinea materială a vieții, ca și când omul nu ar fi altceva decât o cantitate materială, amorfă, deci, accentuându-se exclusiv dimensiunea materială a existenței umane. De aceea, din punct de vedere creștin, separarea aspectului material al vieții de cel spiritual, legat numai de *saeculum*, ignoră faptul că oamenii pentru care S-a întrupat, S-a răstignit și a înviat Iisus Hristos, au primit prin El accesul la Împărăția lui Dumnezeu. Prin această realitate hristologico-eclezială se descoperă oamenilor o altă scară a valorilor, pe care Iisus Hristos o oferă lumii prin Biserica Sa.

În al treilea rând, globalizarea, unită cu secularizarea, exacerbează dorința omului după bunuri materiale, în detrimentul menținerii echilibrului din lumea creată, pe care Dumnezeu a făcut-o bună. „Și a văzut Dumnezeu că este bine" (cf. *Facerea* 1, 12 și 21). Concentrarea omului în mod exclusiv și unilateral asupra bunurilor materiale atrage după sine, adeseori, nedreptăți, inegalități, tensiuni sociale și conflicte de tot felul. Mai mult decât atât, dimensiunea spirituală a vieții omului se sărăcește și viața omului contemporan se golește tot mai mult de sens, cu tot felul de consecințe care decurg din conștientizarea de către om a lipsei de orizont a vieții lui.

În al patrulea rând, globalizarea are o mulțime de consecințe negative, nu numai în plan social, economic etc., ci și în ceea ce privește natura înconjurătoare, în calitatea ei de creație a lui Dumnezeu. Efortul omului contemporan de a exploata cât mai mult din punct de vedere economic natura a atras după sine consecințe grave din punct de vedere ecologic. Au fost puternic afectate toate componentele creației: pământul, aerul, apele, pădurile, viețuitoarele din ape, aer sau păduri, producându-se dezechilibre majore, cu consecințe importante, grave pentru viața întregii creații. Impactul abordării în mod irațional al acestor fenomene poate genera suferințe nebănuite pentru viața omului pe pământ și a mediului înconjurător.

De aceea, Biserica are o misiune importantă și din acest punct de vedere, chemând pe membrii săi să își asume un efort conjugat și un dialog direct cu reprezentanții altor instituții sau domenii de manifestare a activității creatoare a omului, care să încerce să remedieze aceste stări de lucruri negative. Ortodoxia nu poate respinge *de plano* fenomenul globalizării, pentru că acesta se derulează în mod obiectiv în fața noastră. Ea trebuie, însă, să-și afirme mai clar în timpurile noastre duhul profetic, prin care să contribuie la conștientizarea oamenilor asupra acestor fenomene și să-i determine a se angaja pentru remedierea acestor stări de lucruri, care stau în puterea lor. Altfel spus, ei sunt chemați să discearnă ceea ce este bun de ceea ce este rău, ceea ce este în folosul lor real pământesc, temporar, și ceea ce contribuie la mântuirea lor. Un teolog român afirma, pe bună dreptate:

> „Biserica Răsăriteană se declară în favoarea unei globalizări care păstrează legătura indisolubilă dintre aspectul ei economic și spiritual datorită ordinii universale a creației, care izvorăște din Logosul suprem al Tatălui. Această ordine cosmică permite credincioșilor să lupte împreună cu Hristos atât împotriva forțelor iraționale care caută să distrugă omul din interiorul lui prin patimi [...] cât și împotriva forțelor iraționale din exteriorul lui, prin tentația pe care bunurile materiale o exercită asupra lui"[92].

[92] Pr. D. Popescu, *Iisus Hristos Pantocrator*, p. 280.

În acest sens, în primul rând, Biserica propune creștinilor să își asume o spiritualitate integrală, inspirată din Evanghelia Mântuitorului Iisus Hristos și din experiența bimilenară a Bisericii, pentru a converti patimile în virtuți și pentru a interioriza tot mai mult chemarea apostolică: „Nu mai trăiesc eu, ci Hristos trăiește în mine" (*Galateni* 2, 20).

În al doilea rând, de mare importanță este dialogul pe care Ortodoxia dorește să îl cultive tot mai mult cu toți cei care conștientizează necesitatea înfrânării pornirilor spre lăcomie și nedreptate, cu toți cei care iubesc natura și frumusețile ei, adică cu toți oamenii de bună credință, pe care Logosul divin îi luminează: „Cuvântul era lumina cea adevărată, Care luminează pe tot omul care vine în lume" (*Ioan* 1, 9). Biserica Ortodoxă, lucrând în acest sens, este convinsă că mai presus de oameni și de preocupările lor este lucrarea Providenței divine, care conlucrează cu toți aceia care „din fire fac ale Legii" (*Romani* 2, 14-15), adică au un echilibru și o înțelepciune care se pot articula în mod creator în mesajul de viață și mântuire, de pace, echilibru, adevăr, dreptate și libertate al Bisericii lui Hristos.

2.7.3. *Vocația permanentă a Bisericii de a rămâne fidelă împlinirii rugăciunii pentru unitate a Mântuitorului Iisus Hristos (cf. Ioan 17, 21)*

În conștiința Bisericii Ortodoxe au rămas permanent ca un ecou peste veacuri cuvintele Mântuitorului nostru Iisus Hristos, ca toți cei care vor crede în Domnul să se silească a păzi legătura de viață și comuniune cu Întemeietorul și Capul Bisericii și unii cu alții, străduindu-se să păzească „unitatea Duhului întru legătura păcii" (*Efeseni* 4, 3). Rugăciunea-testament a Mântuitorului „Ca toți să fie una" (*Ioan* 17, 21) trebuie să constituie programul de viață și mărturisire al Bisericii, Trupul Său tainic în istorie, și al fiecărui mădular al Bisericii. Unitatea Bisericii se află în corespondență cu planul cel dintâi al lui Dumnezeu, adresat primilor oameni, de a fi mijlocitori între cele create și Creatorul lor. Înțelegerea de către Biserică a omului ca purtând în el chipul cel nemuritor al lui Dumnezeu, acesta avea în el însuși misiunea de a răspândi în

jurul lui unitatea, armonia, coeziunea și pacea cu toți și cu toate. Primii oameni au avut misiunea de a se menține permanent în comuniune cu Dumnezeu și, prin aceasta, să unifice întreaga creație și să o ofere lui Dumnezeu ca pe un dar al iubirii lor față de El.

Eșecul existențial al omului de la începutul creației (păcatul originar al neascultării) a adus dizarmonie, lipsă de unitate și comuniune cu Dumnezeu și cu întreaga creație. De aceea, Fiul lui Dumnezeu a venit în lume ca să le restaureze, să le înnoiască și să le sfințească pe toate. Părinții Bisericii ne oferă o imagine plastică cu privire la lucrarea unificatoare a Bisericii, punând-o pe aceasta în antiteză cu turnul Babel. Rugăciunile și cântările Bisericii de la sărbătoarea Rusaliilor fac și ele referire la paralela dintre Turnul Babel și lucrarea de unitate a Bisericii. Condacul Rusaliilor este edificator din acest punct de vedere: „Când S-a pogorât, limbile amestecând, despărțit-a neamurile cel Preaînalt; iar, când s-au pogorât limbile cele de foc, întru o unire pe toți i-a chemat. Și cu un glas mărim pe Preasfântul Duh". Iar, Părinții Bisericii, referindu-se la acest dublu eveniment (Turnul Babel și Cincizecimea) arată că orgoliul oamenilor la Turnul Babel a generat neînțelegerea, ura, orgoliul și amestecarea limbilor. La Cincizecime și, implicit, prin Duhul comuniunii, dimpotrivă, Dumnezeu a vindecat ceea ce la Turnul Babel a fost rănit și dezbinat. Altfel spus, Biserica lui Hristos are misiunea de a uni tot ceea ce este divizat, împărțit și care se află în neînțelegere și dușmănie. Puterile demonice ale întunericului și răului sunt cele care divizează, împart, ostilizează și învrăjbesc. Dumnezeu rămâne întotdeauna fidel atitudinii Sale iubitoare față de oameni, dorind ca toți să se împărtășească de iubirea Sa vindecătoare, reconciliatoare și generatoare de comuniune sfântă. Iubirea unificatoare a lui Dumnezeu se revarsă în sufletele oamenilor prin Duhul Sfânt – Duhul Adevărului și al comuniunii, generând o viață nouă, împăcată și unificată cu Părintele ceresc și cu oamenii. „Numai în lumina totalității planului dumnezeiesc al mântuirii noastre, ca restaurare a unității originare, ne este cu putință să înțelegem cu adevărat

unitatea Bisericii, nu numai ca natură a sa intimă, ci și ca vocație și ca lucrare a ei în lume"[93].

Biserica Ortodoxă, în toate manifestările ei mărturisitoare, exprimă conștiința fidelității ei față de Rugăciunea Arhierească a Mântuitorului, înaintea Pătimirilor Sale, ca „toți să fie una", (cf. *Ioan* 17, 21) pentru ca lumea să creadă în Hristos, Cel care a venit în lume să-i adune pe toți oamenii în iubirea Sa atotcuprinzătoare și desăvârșită. De aceea, Ortodoxia dorește să afirme și să adâncească mereu tezaurul ei de credință și viață bisericească, pe care îl împărtășește cu toate Bisericile Ortodoxe Locale, pe de o parte, dar, în același timp, să dezvolte în continuare dialogul intercreștin cu cei care aparțin altor Biserici și confesiuni creștine.

Lucrarea în slujba unității și a împăcării pe care o desfășoară Biserica este o lucrare a lui Dumnezeu, realizată prin Fiul Său întrupat, Domnul nostru Iisus Hristos și prin puterea luminătoare, reconciliatoare și înnoitoare a Duhului Sfânt, care decurge din unitatea intimă a Dumnezeirii în comuniunea iubitoare și veșnică a Tatălui și a Fiului și a Duhului Sfânt. Această lucrare unificatoare reprezintă, pe de o parte, împăcarea și unitatea naturii umane cu Dumnezeu, iar pe de altă parte, înseamnă și împăcarea oamenilor unii cu alții. Locul unde se desfășoară o astfel de lucrare este Biserica, ca loc de manifestare și împlinire a lucrării Preasfintei Treimi, pentru mântuirea și sfințirea oamenilor. Această lucrare a Bisericii pentru unitate se manifestă în unitatea credinței, unitatea în Sfintele Taine și, în general, unitate a cultului liturgic, în organizarea ei canonică și în experiențele duhovnicești comune, pe temeiul aceleiași credințe și acelorași Sfinte Taine.

[93] Pr. B. Bobrinskoy, *Taina Bisericii*, p. 158 ș.u.

BIBLIOGRAFIE

Izvoare

ATANASIE CEL MARE, SF., *Scrieri – Partea I*, în coll. *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 15, trad. Pr. D. Stăniloae, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1987;

CHIRIL AL ALEXANDRIEI, SF., *Scrieri – Partea II*, în coll. *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 39, trad. Pr. D. Stăniloae, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1993;

CHIRIL AL ALEXANDRIEI, SF., *Scrieri – Partea III*, în coll. *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 40, trad. Pr. D. Stăniloae, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București 1994;

CHIRIL AL IERUSALIMULUI, SF., *Cateheze*, trad. Pr. D. Fecioru, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2003;

CLEMENT ALEXANDRINUL, *Scrieri – Partea I*, în coll. *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 4, trad. Pr. D. Fecioru, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1982;

CLEMENT ALEXANDRINUL, *Scrieri – Partea II*, în coll. *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 5, trad. Pr. D. Fecioru, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1982;

GRIGORIE TEOLOGUL, SF., *Cele cinci cuvântări teologice*, trad. Pr. D. Stăniloae, Ed. Anastasia, București, 1993;

IOAN DAMASCHIN, SF., *Despre Sfânta Treime, Despre cântarea trisaghionului*, trad. P. Grigoriu, Ed. Sophia, București, 2008;

IOAN DAMASCHIN, SF., *Dogmatica*, trad. de Pr. D. Fecioru, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2005;

IRINEU DE LYON, SF., *Contra Haereses*, II, în *PG* 7, coll. 707-844;

MAXIM MĂRTURISITORUL, SF., *Ambigua*, în *PG* 91, coll. 1031-1417;

MAXIM MĂRTURISITORUL, SF., *Mistagogia: cosmosul și sufletul, chipuri ale Bisericii*, trad. de Pr. D. Stăniloae, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2000.

Lucrări de specialitate

ALFEYEV, IPS Ilarion, *Taina credinței. Introducere în teologia dogmatică ortodoxă*, Ed. Doxologia, Iași, 2014;

BEL, Pr. Valer, *Misiunea Bisericii în lumea contemporană, 2. Exigențe*, Ed. Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2004;

BEL, Pr. Valer, *Teologie și Biserică*, Ed. Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2008;

BOBRINSKOY, Pr. Boris, *Taina Bisericii*, trad. V. Manea, studiu introductiv Pr. I. Bizău, Ed. Patmos, Cluj-Napoca, 2002;

BRIA, Pr. Ion, *Dicționar de Teologie Ortodoxă*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1981;

BRIA, Pr. Ion, *Tratat de Teologie Dogmatică și Ecumenică*, Ed. România Creștină, București, 1999;

BUCHIU, Pr. Ștefan, *Cunoașterea apofatică în gândirea Părintelui Stăniloae*, Ed. Basilica, București, 2013;

BUCHIU, Pr. Ștefan, *Întrupare și Unitate*, Ed. Libra, București, 1997;

CHIȚESCU, Nicolae, TODORAN, Pr. Isidor, PETREUȚĂ, Pr. Ioan, *Teologia Dogmatică și Simbolică*, vol. I, Ed. Renașterea, Cluj-Napoca, 2004;

DANIEL, MITROPOLITUL MOLDOVEI ȘI BUCOVINEI, *Confessing the Truth in Love. Perceptions of Life, Mission and Unity*, Ed. Trinitas, Iași, 2001;

DANIEL, PATRIARHUL BISERICII ORTODOXE ROMÂNE, *Teologie și Spiritualitate*, Ed. Basilica, București, 2009;

IOJA, Cristinel, *Dogmatică și Dogmatiști. Prolegomenă privind aprofundarea Teologiei Dogmatice Ortodoxe în România în a doua jumătate a sec. al XX-lea și începutul sec. al XXI-lea*, Ed. Marineasa, Timișoara, 2008;

IOJA, Cristinel, *Homo economicus. Iisus Hristos, sensul creației și insuficiențele purului biologism*, Ed. Marineasa, Timișoara, 2010;

LARCHET, Jean-Claude, *Persoană și Natură. Sfânta Treime – Hristos – Omul*, trad. Pr. D. Bahrim, M. Bojin, Ed. Basilica, București, 2013;

MEYENDORFF, Pr. John, *Biserica Ortodoxă. Ieri, azi*, trad. C. Lazurcă, Ed. Anastasia, 1996;

MEYENDORFF, Pr. John, *Ortodoxie și Catolicitate*, trad. C. Popescu, Ed. Sofia, București, 2003;

POPESCU, Pr. Dumitru, *Hristos – Biserică – Societate*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1998;

POPESCU, Pr. Dumitru, *Iisus Hristos Pantocrator*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2005;

POPESCU, Pr. Dumitru, *Ortodoxie și Contemporaneitate*, Ed. Diogene, București, 1996;

Stăniloae, Pr. Dumitru, *Sfânta Treime sau la început a fost iubirea*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1993;

Stăniloae, Pr. Dumitru, *Spiritualitate și comuniune în Liturghia ortodoxă*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2004;

Stăniloae, Pr. Dumitru, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1978;

Șelaru, Pr. Sorin, *Biserica – Laborator al învierii. Perspective asupra ecleziologiei Părintelui Dumitru Stăniloae*, Ed. Basilica, București, 2014;

Tache, Pr. Sterea, *Mântuitorul Hristos și Biserica*, Ed. Scripta, București, 2006;

Todoran, Pr. Isidor, *Scrieri alese: volum omagial*, Pr. Ioan Ică (ed.), Ed. Renașterea, Cluj-Napoca, 2006;

Tulcan, Pr. Ioan, *Contribuția lui Ilarion V. Felea la dezvoltarea Teologiei Dogmatice*, Ed. Universității „Aurel Vlaicu", Arad, 2011;

Tulcan, Pr. Ioan, *Ecleziologia ortodoxă în teologia românească contemporană. Aspecte, implicații, accente*, Ed. Universității „Aurel Vlaicu", Arad, 2010;

Tulcan, Pr. Ioan, *Misterul mântuirii în Hristos și în Biserică*, Ed. Universității „Aurel Vlaicu", Arad, ³2013;

Zizioulas, Ips Ioannis, *Ființa eclezială*, trad. A. Nae, Ed. Bizantină, București, 1996;

Zizioulas, Ips Ioannis, *Prelegeri de Dogmatică creștină*, trad. F. Caragiu, Ed. Sofia, București, 2014.

Studii și articole

Ciobotea, Dan-Ilie, „Dorul după Biserica nedespărțită sau apelul tainic și irezistibil al Sfintei Treimi", în: *Ortodoxia*, XXIV (1982), 4, pp. 586-598;

Popescu, Pr. Dumitru, „Esența sintezei dogmatice a Părintelui Profesor Dumitru Stăniloae", în: *Studii Teologice*, XXXV (1983), 7-8, pp. 581-586;

Popescu, Pr. Dumitru, „Natura Bisericii din punct de vedere ființial și comunitar", în: *Mitropolia Banatului*, XXIX (1980), 10-12, pp. 652-664;

Stăniloae, Pr. Dumitru, „Creația ca dar și Tainele Bisericii", în: *Ortodoxia*, XXVIII (1976), 1, pp. 10-29;

Stăniloae, Pr. Dumitru, „Relațiile treimice și viața Bisericii", în: *Ortodoxia*, XVI (1964), 4, pp. 503-526;

Tache, Pr. Sterea, „Actualitatea gândirii patristice privind relația Dumnezeu – om – creație și importanța ei pentru cercetarea dogmatică actuală", în vol. *Metode de cercetare în teologia dogmatică*, Ed. Sigma, București, 2009;

Todoran, Pr. Isidor, „Considerații ecleziologice", în: *Mitropolia Ardealului*, III (1958), 1-2, pp. 97-104;

Todoran, Pr. Isidor, „Unitatea Bisericii în perspectivă ecumenistă", în: *Ortodoxia*, XXV (1971), 3, pp. 337-346;

Tulcan, Pr. Ioan, „Unitatea Bisericii manifestată în unitatea de credință și în Taine", în: *Ortodoxia*, XXIV (1982), 4, pp. 522-537.

CAPITOLUL III

MÂNTUIREA OMULUI ÎN HRISTOS PRIN DUHUL SFÂNT ÎN BISERICĂ

3.1. Noțiunea de mântuire și sensurile ei

Scopul întregii iconomii dumnezeiești, anticipată și pregătită prin Revelația Vechiului Testament și împlinită prin trimiterea și lucrarea Fiului lui Dumnezeu întrupat, Domnul nostru Iisus Hristos, și a Sfântului Duh, odată cu întemeierea Bisericii la Cincizecime, este mântuirea omului și a lumii. Mântuitorul Iisus Hristos Însuși ne arată aceasta când spune: „Căci Dumnezeu așa a iubit lumea, încât pe Fiul Său Cel Unul-Născut L-a dat ca oricine crede în El să nu piară, ci să aibă viață veșnică. Căci n-a trimis Dumnezeu pe Fiul Său în lume ca să judece lumea, ci ca să mântuiască, prin El, lumea" (*Ioan* 3, 16-17).

Termenul principal folosit de Sfânta Scriptură și de Tradiția Bisericii pentru scopul și rezultatul operei lui Hristos și a lucrării Sfântului Duh, cu privire la om și la lume, este acela de „mântuire". Cuvântul acesta este folosit de vreo două sute de ori în Noul Testament. Iar în Simbolul de credință niceo-constantinopolitan, Biserica mărturisește că Fiul lui Dumnezeu S-a întrupat, S-a răstignit și a înviat, S-a suit la ceruri și șade de-a dreapta Tatălui „pentru noi oamenii și pentru a noastră mântuire". Ca împlinitor al acestei lucrări, Iisus Hristos poartă apelativul de „Mântuitorul", apelativul folosit cel mai frecvent, alături de cel de „Domnul". Chiar numele „Iisus" înseamnă „Mântuitorul".

Mântuirea (gr.: *sotiria*, latin.: *salus*, *-utis* = mântuire, eliberare, vindecare) este actul prin care Dumnezeu-Sfânta Treime, prin Întruparea, activitatea, patimile și moartea, Învierea și Înălțarea Fiului Său, Iisus Hristos, și trimiterea Sfântului Duh, restabilește omul în starea de comuniune personală cu Sine, eliberându-l de păcat și de urmările acestuia, dintre care ultima este moartea, și dându-i germenele unei vieți noi și veșnice, aici, și viața veșnică în comuniunea deplină cu El, în viața viitoare: „Dumnezeu ne-a dat viață veșnică și această viață este întru Fiul Său" (*1 Ioan* 5, 11). Mântuirea vine de la Dumnezeu nu de la oameni, ea este un dar gratuit al lui Dumnezeu. De aceea S-a întrupat Fiul Său (cf. *Ioan* 3, 13) „pentru noi oamenii și pentru a noastră mântuire", ca o irupere a iubirii Sale față de oameni (cf. *Ioan* 3, 16).

Vocabularul soteriologic al Noului Testament cuprinde o mulțime de termeni, noțiuni, parabole și narațiuni care indică diferitele aspecte, laturi și faze ale mântuirii. În limbajul teologic, noțiunea de mântuire are două sensuri fundamentale: unul universal, care se referă la lucrarea mântuitoare a lui Hristos pentru toți oamenii, și altul personal, care se referă la însușirea personală de către fiecare om în parte a mântuirii aduse de Hristos. *Mântuirea universală* este exprimată în Noul Testament prin termenii: „răscumpărare" (*Matei* 20, 28; 26, 26-28; *Luca* 1, 58; 2, 38; 24, 31) și „împăcare" (*Romani* 5, 10-11; 11, 15; *2 Corinteni* 5, 18; *Efeseni* 2, 16; *Coloseni* 1, 22). *Mântuirea personală* este exprimată prin termenii: „îndreptare" (*Romani* 3, 26), „sfințire" (*Romani* 6, 19-22; *Coloseni* 1, 22), „viața cea nouă" (*Romani* 4, 4), „îmbrăcarea în Hristos" (*Romani* 8, 4) și „viața în Hristos" (*Romani* 6, 10; *Galateni* 2, 20; *Filipeni* 1, 21, etc.)[1].

Prin *mântuirea universală* se înțelege lucrarea mântuitoare a lui Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu înomenit, pentru toți oamenii, de la primul om până la sfârșitul veacurilor, prin tot ceea ce a făcut Hristos pentru noi prin Întruparea, viața de ascultare, propovăduirea, Răstignirea, Învierea și Înălțarea Sa întru slavă de-a dreapta Tatălui, ceea ce face în prezent și pregătește ca realitate ultimă pentru noi. După învățătura

[1] Pr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1978, pp. 330-332.

creştină ortodoxă, mântuirea universală constă în eliberarea omului din robia păcatului şi a morţii şi împăcarea lui cu Dumnezeu şi înnoirea, sfinţirea şi îndumnezeirea firii umane a lui Hristos, şi prin aceasta, înnoirea, sfinţirea şi îndumnezeirea în mod virtual a firii umane în general prin raportarea întregii lucrări mântuitoare săvârşită de Domnul nostru Iisus Hristos la toţi oamenii din toate timpurile şi din toate locurile. „Căci unul este Dumnezeu, unul este şi Mijlocitorul între Dumnezeu şi oameni: omul Hristos Iisus. Care voieşte ca toţi oamenii să se mântuiască şi la cunoştinţa adevărului să vină" (*1 Timotei* 2, 5 şi 4).

Mântuirea universală se finalizează şi se concretizează în istorie prin întemeierea văzută şi nevăzută a Bisericii, prin Pogorârea Sfântului Duh peste Apostolii adunaţi în foişorul din Ierusalim în ziua Cincizecimii (cf. *Faptele Apostolilor* 2, 1-4). Prin coborârea şi lucrarea Sfântului Duh se face trecerea de la lucrarea mântuitoare a lui Hristos în propria Sa fire umană la lucrarea mântuitoare a lui Hristos în celelalte fiinţe umane, în Apostolii peste care S-a coborât Sfântul Duh. Întemeierea Bisericii prin coborârea Sfântului Duh peste Apostoli este parte constitutivă a mântuirii universale, iar Biserica face parte constitutivă din iconomia mântuirii în Hristos.

Mântuirea fiecărui om în parte sau *mântuirea personală* se înfăptuieşte în Biserică, în care Hristos cel răstignit şi înviat este prezent şi lucrător prin Duhul Sfânt până la sfârşitul chipului actual al lumii, după cum El Însuşi a făgăduit, zicând: „iată Eu cu voi sunt în toate zilele până la sfârşitul veacului. Amin" (*Matei* 28, 20). Prin comuniunea cu Hristos cel răstignit şi înviat, comuniune care se înfăptuieşte prin credinţa lucrătoare a iubirii (cf. *Galateni* 5, 6), omul este atras în dăruirea lui Hristos faţă de Tatăl, este prefăcut după chipul Lui şi este ridicat la viaţa de comuniune cu Dumnezeu-Sfânta Treime, ca membru al Bisericii-Trupul lui Hristos. Aşa cum rezultă şi din îndemnul Sf. Apostol Pavel, adresat creştinilor din Filipi: „lucraţi cu frică şi cu cutremur la mântuirea voastră" (*Filipeni* 2, 12). Mântuirea personală nu este numai un simplu dar al lui Dumnezeu, nici numai un act sau o lucrare a omului, ci este o acţiune de durată care are un început, se dezvoltă treptat şi se realizează prin împreună-lucrarea lui Dumnezeu şi a omului.

3.2. Prezenţa lui Hristos prin Duhul Sfânt în Biserică

3.2.1. *Mărturia Noului Testament*

Domnul ne-a încredinţat de prezenţa şi lucrarea Sa continuă în Biserică atât înainte de sfintele Sale pătimiri, când a promis şi venirea Sfântului Duh, cât şi după Învierea Sa din morţi şi înainte de Înălţare. În cuvântarea de despărţire de Apostoli le-a promis, lor şi nouă, zicând: „Nu vă voi lăsa orfani: voi veni la voi [...]. Dacă Mă iubeşte cineva va păzi cuvântul Meu, şi Tatăl Meu îl va iubi şi vom veni la el şi vom face locaş în el" (*Ioan* 14, 18 şi 23). „Iar când va veni Mângâietorul, pe Care Eu Îl voi trimite vouă de la Tatăl, Duhul Adevărului, Care de la Tatăl purcede, Acela va mărturisi despre Mine. Acela Mă va slăvi, pentru că din al Meu va lua şi vă va vesti" (*Ioan* 15, 26 şi 16, 14). Iar înainte de Înălţarea la cer a făgăduit, zicând: „iată Eu cu voi sunt în toate zilele, până la sfârşitul veacului" (*Matei* 28, 20). Evanghelia de la Marcu relatează, de asemenea: „Deci Domnul Iisus, după ce a vorbit cu ei, S-a înălţat la cer şi a şezut de-a dreapta lui Dumnezeu. Iar ei, plecând, au propovăduit pretutindeni şi Domnul lucra cu ei şi întărea cuvântul, prin semnele care urmau" (*Marcu* 16, 19-20).

Epistola către Evrei Îl înfăţişează pe Hristos cel înălţat ca Arhiereu veşnic, Care *acum* mijloceşte la Dumnezeu pentru noi: „Iisus a intrat pentru noi ca înaintemergător, fiind făcut Arhiereu în veac, după rânduiala lui Melchisedec" (*Evrei* 6, 20). „Iisus, prin aceea că rămâne în veac, are o preoţie netrecătoare (veşnică, n.n.). Pentru aceasta, şi poate să mântuiască desăvârşit pe cei ce se apropie prin El de Dumnezeu, căci pururea este viu ca să mijlocească pentru ei" (*Evrei* 7, 24-25). „Acesta, aducând o singură jertfă pentru păcate, a şezut în vecii vecilor, de-a dreapta lui Dumnezeu" (*Evrei* 10, 12). „Căci Hristos n-a intrat într-o Sfântă a Sfintelor făcută de mâini – închipuirea celei adevărate – ci chiar în cer, ca să Se înfăţişeze înaintea lui Dumnezeu" (*Evrei* 9, 24). „Iisus Hristos, ieri şi azi şi în veci, este acelaşi" (*Evrei* 13, 8). „Aşadar, prin El să aducem pururea lui Dumnezeu jertfă de laudă, adică rodul buzelor, care preaslăvesc numele Lui" (*Evrei* 13, 15). „Drept aceea, având Arhiereu

mare, care a străbătut cerurile, pe Iisus, Fiul lui Dumnezeu, să ținem cu tărie mărturisirea. Că nu avem Arhiereu care să nu poată suferi cu noi în slăbiciunile noastre, ci ispitit întru toate după asemănarea noastră, afară de păcat. Să ne apropiem, deci, cu încredere de tronul harului, ca să luăm milă și să aflăm har, spre ajutor, la timp potrivit" (*Evrei* 4, 14-16). Căci „desăvârșindu-Se, S-a făcut tuturor celor ce-L ascultă pricină de mântuire veșnică" (*Evrei* 5, 9).

3.2.2. *Lucrarea Mântuitorului Iisus Hristos*

Mântuirea universală este nedespărțită de mântuirea personală: „Iisus Hristos, ieri și azi și în veci, este Același" (*Evrei* 13, 8). Iisus Hristos cel înviat și înălțat este prezent și lucrător, prin Duhul Sfânt, în Biserică până la sfârșitul veacului. Domnul nostru Iisus Hristos a înfăptuit mântuirea noastră și ne mântuiește întrucât Dumnezeu-Cuvântul înomenit intră în dialog direct cu noi, ni-L revelează pe Dumnezeu și ne împărtășește harul și viața Sa la nivelul și posibilitățile noastre de primire.

Pentru săvârșirea lucrării mântuitoare, care viza eliberarea întregului neam omenesc din robia păcatului, a stricăciunii și a morții, refacerea chipului lui Dumnezeu în om și a comuniunii harice cu Dumnezeu și dobândirea vieții veșnice în comuniune cu El, Mântuitorul Iisus Hristos a îndeplinit trei slujiri – de profet-învățător, arhiereu și împărat – și le exercită prin Sfântul Duh în Biserică până la a doua Sa venire[2].

Ca profet învață aducând revelarea desăvârșită a lui Dumnezeu, a voii și a lucrării Lui mântuitoare (cf. *Ioan* 5, 20). Ca arhiereu, reface comuniunea lui Dumnezeu cu omul, împăcând prin Jertfa Sa supremă pe om cu Dumnezeu, căci „aducând o singură jertfă pentru păcate, a șezut în vecii vecilor, de-a dreapta lui Dumnezeu" (*Evrei* 10, 12). Ca împărat, biruiește puterile răului și conduce pe om spre ținta sa adevărată și finală, comuniunea de viață și iubire veșnică cu Dumnezeu în împărăția Sa (cf. *Matei* 28,18; *Ioan* 13, 3; 17, 2).

[2] Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, pp. 112-192.

El este în continuare *Învățătorul* suprem Care propovăduiește învățătura despre Dumnezeu și despre mântuirea noastră în Sine. În această calitate, El învață Biserica, luminând-o la înțelegerea cuvintelor și a lucrării Lui mântuitoare în lume în contextul fiecărui timp. În cuvântul propovăduirii Bisericii, Domnul cel înviat și înălțat este prezent, nu ca un simplu mesaj care amintește de evenimente trecute, ci ca unul Care lucrează și interpelează pe oameni: „cine vă ascultă pe voi pe Mine Mă ascultă" (*Luca* 10, 16). În cuvântul propovăduirii Evangheliei, Iisus Hristos nu este numai Cel propovăduit de trimișii Săi, ci este Cel care Se propovăduiește pe Sine mereu nou, arătând tot ce a făcut Dumnezeu pentru mântuirea noastră, ce face în prezent și ce pregătește ca realitate ultimă pentru noi. În cuvântul propovăduirii Bisericii, Hristos cel înviat și înălțat este prezent în Duhul Sfânt și ni-L revelează pe Dumnezeu în lucrarea Lui mântuitoare, chemându-ne la comuniunea cu El și așteptând răspunsul credinței noastre: „Iată, stau la ușă și bat; de va auzi cineva glasul Meu și va deschide ușa, voi intra la el și voi cina cu el și el cu Mine" (*Apocalipsa* 3, 20)[3].

Iisus Hristos este *Arhiereul* care Se aduce mereu Jertfă Tatălui ca o prelungire a predării Sale ca om Tatălui, predare care, aflându-se în trup capabil să moară, a dus-o până la capăt, acceptând moartea pe cruce, iar după moartea trupească, aflându-se în starea de înviere și înălțare, o menține ca predare spirituală totală a omenității Sale Tatălui pentru a fi umplută desăvârșit de dumnezeire, care o ține ridicată la starea de înviere, înălțare și pnevmatizare. În această stare de jertfă, înțeleasă ca dăruire totală Tatălui și nouă oamenilor, El ni Se dăruiește nouă, Bisericii Sale, în Sfintele Taine și mai ales în Taina Euharistiei pentru a ne atrage în Jertfa și Învierea Sa. Pentru ca împărtășindu-ne de Jertfa Lui să ne aducem și noi jertfe duhovnicești, adică să ne dăruim slujirii lui Dumnezeu din puterea Jertfei Sale.

[3] Pr. Valer Bel, *Misiunea Bisericii în lumea contemporană. 2. Exigențe*, Ed. Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2002, pp. 18-19; Ediția a doua, Ed. Renașterea, Cluj-Napoca, 2010, pp. 193-194.

Mântuitorul Iisus Hristos este *Arhiereu veşnic* pentru că El mijloceşte continuu intrarea noastră la Dumnezeu Tatăl prin starea Lui de jertfă, în care Se află şi pe tronul slavei Sale de-a dreapta Tatălui, înfăţişându-Se înaintea lui Dumnezeu pentru noi. Noul Testament ni-L prezintă pe Mântuitorul Hristos ca Arhiereu continuu când spune: „Drept aceea, având Arhiereu mare, Care a străbătut cerurile, pe Iisus, Fiul lui Dumnezeu, să ţinem cu tărie mărturisirea" (*Evrei* 4, 14). De asemenea, când arată că El mijloceşte pentru noi stând ca un Miel înjunghiat pe tronul slavei Sale (cf. *Apocalipsa* 5, 6).

Iisus Hristos cel înviat şi înălţat este *Împăratul* care conduce cu putere spre Împărăţia lui Dumnezeu pe cei care intră şi rămân în comuniune cu El în Biserica Sa. El este *Capul* Bisericii, iar Biserica este Trupul Său sobornicesc, extins peste spaţii şi veacuri, prin care viaţa de comuniune a lui Dumnezeu şi puterea Lui se extind în oamenii pe care îi va ridica în Împărăţia Sa la A Doua Venire. Sf. Apostol Pavel spune în acest sens: „Căci El trebuie să împărăţească până ce va pune pe toţi vrăjmaşii Săi sub picioarele Sale. Vrăjmaşul cel din urmă, care va fi nimicit, este moartea. Iar când toate vor fi supuse Lui, atunci şi Fiul Însuşi Se va supune Celui ce I-a supus Lui toate, ca Dumnezeu să fie toate în toţi" (*1 Corinteni* 15, 25-26 şi 28).

Împotriva tuturor puterilor răului care lucrează în lume, El susţine şi conduce lumea, prin Biserică, spre desăvârşirea ei finală, spre „cerul şi pământul nou" (*Apocalipsa* 21, 1) al Împărăţiei lui Dumnezeu: „Şi va şterge orice lacrimă din ochii lor şi moarte nu va mai fi; nici plângere, nici strigăt, nici durere nu vor mai fi, căci cele dintâi au trecut. Iată, noi le facem pe toate" (*Apocalipsa* 21, 4-5).

3.2.3. *Harul Domnului nostru Iisus Hristos, dragostea lui Dumnezeu şi împărtăşirea Sfântului Duh (cf. 2 Corinteni 13, 13)*

Din ziua Cincizecimii, Iisus Hristos cel răstignit, înviat şi înălţat este prezent şi lucrător în Biserică prin Duhul Sfânt. Sfântul Duh uneşte cu Hristos pe oamenii care vin la credinţă prin propovăduirea Bisericii, pentru ca aceştia să-şi însuşească în mod personal mântuirea înfăptuită

de El[4], aşa cum ne arată *Faptele Apostolilor*, în capitolul 2, că s-a petrecut la coborârea Sfântului Duh, când cei care au ascultat propovăduirea Apostolilor despre Hristos, „au fost pătrunşi la inimă" şi, primind cuvântul, „s-au botezat" şi „s-au adăugat Bisericii". Deci, prin Hristos am fost răscumpăraţi şi tot prin Hristos, ca mădulare ale Trupului Său, Biserica, ne mântuim fiecare în parte, aşa cum arată Sf. Apostol Pavel când zice: „Omul, îndreptându-se în dar cu harul Lui, prin răscumpărarea cea în Hristos Iisus, pe Care Dumnezeu L-a rânduit jertfă de ispăşire, prin credinţa în Sângele Lui, ca să-şi arate dreptatea Sa pentru iertarea păcatelor celor mai înainte făcute [...] şi în vremea de acum, spre a fi El Însuşi drept, şi îndreptând pe cel ce trăieşte din credinţa în Iisus" (*Romani* 3, 24-26).

Sfântul Duh aduce şi imprimă în fiinţa credincioşilor harul şi darurile lui Hristos. În acest sens, Sf. Simeon Noul Teolog vorbeşte despre pecetea harului pe care a primit-o prin lucrarea Sfântului Duh:

> „Hristoase al meu, Care m-ai umplut de Duhul Tău dumnezeiesc, dăruieşte până la sfârşit, necontenit, în întregime harul Tău robului Tău; nu îl lua de la mine, nu te întoarce, Ziditorule, nu mă trece cu vederea o dată ce m-ai pus înaintea feţei Tale şi între robii Tăi m-ai pecetluit cu pecetea harului Tău"[5].

Harul este lucrarea sau energia necreată, mai presus de fire, care izvorăşte din fiinţa Sfintei Treimi şi se comunică credincioşilor de către Sfântul Duh, de aceea se vorbeşte despre harul Sfântului Duh. Este în această comunicare o chenoză a Sfântului Duh, Care Se coboară la nivelul fiecăruia dintre noi, Se face co-subiect cu subiectul nostru, fără a-l anula, pentru a ne aduna şi a ne ridica la nivelul de parteneri de dialog ai lui Hristos şi prin Hristos la viaţa de comuniune şi iubire veşnică a Tatălui şi a Fiului şi a Sfântului Duh: „În ziua aceea veţi cunoaşte că Eu sunt întru Tatăl Meu şi voi în Mine şi Eu în voi" (*Ioan* 14, 20). Prin aceasta

[4] Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, pp. 302-304.

[5] St. Syméon le nouveau théologien, *Hymnes 41, 5*, în coll. *Sources Chretiennes*, vol. 196, J. Paramelle, L. Neyrand (eds), Éd. Cerf, Paris, 1973, p. 46.

se sădește în oameni sfințirea și începutul învierii aflate în trupul lui Hristos[6]. Nu trebuie să se înțeleagă lucrarea Sfântului Duh ca fiind separată de lucrarea lui Hristos. Este falsă imaginea unui Hristos în cer și a Sfântului Duh în Biserică, pentru că nu ia în serios unitatea persoanelor treimice, Care sunt deoființă și nedespărțite, având aceeași lucrare. De aceea, în Noul Testament, Duhul Sfânt este numit și Duhul lui Hristos sau Duhul Fiului. De fapt, lucrarea Sfântului Duh Îl face pe Hristos cel înviat și înălțat prezent în noi. Datorită unirii indisolubile dintre prezența și lucrarea Fiului și a Sfântului Duh, lucrarea Duhului Sfânt ne face fii adoptivi ai Tatălui, după chipul Fiului.

> „Dar aceasta înseamnă că Însuși Fiul își imprimă tot mai adânc Persoana Sa ca model activ și eficient în noi și, împreună cu acesta, sentimentul Său filial față de Tatăl, primindu-ne în aceeași intimitate cu Tatăl și așezându-ne în aceeași relație intimă cu infinitatea iubirii Tatălui, în care a intrat și El ca om. Dar Fiul, făcând aceasta în noi prin Duhul, nu poate rămâne pasiv în această lucrare a Duhului asupra noastră"[7].

1. *Harul Sfântului Duh este absolut necesar pentru mântuire* pentru că este mijlocul prin care Dumnezeu coboară la om pentru a-l ridica în comuniunea cu Sine. Orice încercare a omului de a se înălța prin propriile sale puteri la Dumnezeu, fără coborârea prealabilă a lui Dumnezeu la el, este rezultatul unei mândrii autodeificatoare, care sfârșește tragic cu prăbușirea spirituală și morală a omului. De aceea, harul este necesar chiar la începutul procesului de mântuire. Nimeni nu poate intra în comuniune cu Dumnezeu fără ajutorul Lui: „Nimeni nu poate veni la Mine de nu-l va trage Tatăl, Cel ce M-a trimis pe Mine" (*Ioan* 6, 44). Este

[6] Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică și Simbolică*, vol. II, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1958, pp. 659-699; Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, pp. 303-311; Pr. Dumitru Popescu, *Iisus Hristos Pantocrator*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2005, pp. 282-283.

[7] Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, pp. 198-199.

necesară lucrarea sau harul lui Dumnezeu care să ne ridice din starea de robie față de natură, de robia păcatului și de înstrăinare de Dumnezeu: „De nu se va naște cineva din apă și din Duh, nu va putea intra în Împărăția lui Dumnezeu" (*Ioan* 3, 5). Iar odată ridicat de Dumnezeu la comuniunea cu Sine, omul are nevoie de harul dumnezeiesc pentru a se menține și a crește în această comuniune spre împlinirea și desăvârșirea sa. Harul este necesar pe parcursul întregului proces de mântuire personală, fiindcă nimeni nu se poate desăvârși numai prin propriile sale puteri fără ajutorul harului dumnezeiesc. De aceea, Mântuitorul Iisus Hristos ne îndeamnă: „Rămâneți întru Mine și Eu întru voi. Precum mlădița nu poate aduce roade de la sine, dacă nu rămâne în viță, tot astfel nici voi, dacă nu rămâneți în Mine" (*Ioan* 15, 4). Numai prin susținerea continuă a harului lui Dumnezeu care se revarsă în lume prin Hristos cel răstignit, înviat și înălțat, credinciosul se poate ridica din robia patimilor sensibile din ființa lui, care materializează sufletul asemenea bogatului căruia i-a rodit țarina (cf. *Luca* 12, 16-21). Numai prin harul Sfântului Duh omul devine o ființă liberă, după chipul și asemănarea Creatorului, capabilă să spiritualizeze propria lui sensibilitate și caracterul sensibil al creației și poate viețui în comuniune cu Dumnezeu. Harul este absolut necesar pentru mântuirea personală a omului și comuniunea lui cu Dumnezeu în Iisus Hristos[8]. Sunt multe locuri în Noul Testament care vorbesc despre inițiativa lui Dumnezeu sau despre lucrarea mântuitoare a harului Său în procesul mântuirii personale. Astfel, Sf. Apostol Pavel spune că orice bun vine de la Dumnezeu: „Pentru că de la El și prin El și întru El sunt toate" (*Romani* 11, 36). A cugeta, a voi și a lucra spre mântuire vine de la Dumnezeu: „Că Dumnezeu este Cel ce lucrează în voi și ca să voiți și ca să săvârșiți, după a Lui bunăvoință" (*Filipeni* 2, 13); „Nu că de la noi înșine suntem destoinici să cugetăm ceva ca de la noi înșine, ci destoinicia noastră este de la Dumnezeu" (*2 Corinteni* 3, 5). Credința și iubirea atât de necesare mântuirii sunt în primul rând daruri ale lui Dumnezeu: „Dumnezeu a deschis inima Lidiei ca să ia aminte la

[8] Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, pp. 311-312; Pr. D. Popescu, *Iisus Hristos Pantocrator*, p. 283.

cele grăite de Pavel" (*Faptele Apostolilor* 16, 14). „Hristos este începutul și plinitorul credinței" (*Evrei* 12, 2). Din necesitatea harului rezultă și necesitatea și importanța mare a rugăciunii prin care cerem neîncetat harul lui Dumnezeu în procesul mântuirii personale.

2. *Harul mântuirii personale este un dar al iubirii lui Dumnezeu oferit credinciosului în mod gratuit în Hristos și Duhul Sfânt.* Dumnezeu oferă harul Său mântuitor în mod gratuit, datorită operei de răscumpărare înfăptuite de Domnul nostru Iisus Hristos. „Întru aceasta s-a arătat dragostea lui Dumnezeu către noi, că pe Fiul Său cel Unul Născut L-a trimis Dumnezeu în lume, ca prin El viață să avem. În aceasta este dragostea, nu fiindcă noi am iubit pe Dumnezeu, ci fiindcă El ne-a iubit mai întâi pe noi și a trimis pe Fiul Său jertfă de ispășire pentru păcatele noastre" (*1 Ioan* 4, 9-10). Acest adevăr este pus în evidență mai ales de Apostolul Pavel, care spune că: „Pe noi cei ce eram morți prin greșelile noastre, ne-a făcut vii împreună cu Hristos – prin har sunteți mântuiți! Și împreună cu El ne-a sculat și împreună ne-a așezat întru cele cerești, în Hristos Iisus, ca să arate în veacurile viitoare covârșitoarea bogăție a harului Său, prin bunătatea ce a avut către noi întru Hristos Iisus. Căci în har sunteți mântuiți, prin credință, și aceasta nu este de la voi: este darul lui Dumnezeu" (*Efeseni* 2, 5-8). Harul mântuitor pe care Dumnezeu ni-l oferă în Hristos se îndreaptă spre noi ca un dar gratuit al lui Dumnezeu. Desigur, poate că au mai rămas în om puteri care să-l ajute să primească harul din partea lui Dumnezeu. Dar nicio faptă bună săvârșită de omul natural nu poate servi ca bază merituoasă pentru câștigarea harului dumnezeiesc. Harul mântuirii noastre personale nu vine de la om, ci este darul pe care Dumnezeu ni-l oferă gratuit, în Iisus Hristos, prin iubirea Sfântului Duh. Harul dumnezeiesc este însăși iubirea și bunătatea lui Dumnezeu împărtășite nouă: „sunteți îndreptați în dar cu harul Lui, prin răscumpărarea cea întru Hristos Iisus" (*Romani* 3, 24)[9].

[9] Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, pp. 312-314; Pr. D. Popescu, *Iisus Hristos Pantocrator*, p. 284.

3. Pentru că harul mântuirii noastre personale vine din partea iubirii lui Dumnezeu, *acesta nu lucrează irezistibil asupra noastră, nu forțează libertatea omului, ci lucrează numai cu acordul liber al omului credincios.* Dumnezeu oferă harul Său tuturor oamenilor, în mod egal și fără excepție, chemându-i pe toți la mântuire, căci „Dumnezeu voiește ca toți oamenii să se mântuiască și la cunoștința adevărului să vină" (*1 Timotei* 2, 4). Dumnezeu cheamă pe toți oamenii la mântuire, dar se mântuiesc numai aceia care răspund chemării Sale la comuniune cu El: „Iată, Eu stau la ușă și bat; de va auzi cineva glasul Meu și va deschide ușa, voi intra la el și voi cina cu el și el cu Mine" (*Apocalipsa* 3, 20). Ușa la care bate Mântuitorul nu se deschide din afară, ci din interior, și aceasta datorită libertății de voință a omului. Dumnezeu Se întrupează în Sfânta Fecioară Maria numai cu acordul ei explicit, atunci când ea răspunde bunei vestiri aduse de înger, zicând: „Fie mie după cuvântul tău" (*Luca* 1, 38). Dumnezeu intră în comuniune numai cu cei care Îl primesc de bunăvoie în casa sufletului lor. Dacă Dumnezeu n-ar oferi comuniunea tuturor, ar însemna că oamenii nu sunt egali între ei. Dumnezeu l-a creat pe om după chipul Său, ca persoană liberă și deschisă spre comuniune.

De aceea, teoria predestinației, care consideră că harul lui Dumnezeu lucrează irezistibil în om, nu are nimic comun cu libertatea omului creat după chipul lui Dumnezeu. Într-adevăr, Apostolul Pavel spune: „Și știm că Dumnezeu toate le lucrează spre binele celor ce iubesc pe Dumnezeu, al celor care sunt chemați după voia Lui; căci pe cei pe care i-a cunoscut mai înainte, mai înainte i-a și hotărât să fie asemenea chipului Fiului Său, ca El să fie întâi născut între mulți frați, iar pe care i-a hotărât mai înainte, pe aceștia i-a și chemat; și pe care i-a chemat, pe aceștia i-a și îndreptat, iar pe care i-a îndreptat, pe aceștia i-a și mărit" (*Romani* 8, 28-30).

Aici se vorbește însă despre prestiința lui Dumnezeu care nu înseamnă predestinare. Și părinții pot să prevadă, firește foarte vag, ce vor face copiii lor, dar prin aceasta părinții nu predestinează în vreun fel pe copiii lor. Dumnezeu îi cunoaște într-adevăr pe aleșii Săi, dar îi cunoaște în funcție de hotărârea lor personală de a coopera cu harul pe care l-au primit ca dar din partea Sa. Dacă harul s-ar impune de la

sine celor aleși, n-ar mai fi darul lui Dumnezeu pe care omul trebuie să-l primească prin credință și consimțământul personal al voinței lui (cf. *Efeseni* 2, 8)[10].

Universalitatea harului nu înseamnă anularea voinței libere a omului. Întreaga Sfântă Scriptură vorbește despre libertatea omului de alegere, decidere și lucrare. Fără această libertate, poruncile și îndemnurile date omului de a-și trăi viața în conformitate cu voia lui Dumnezeu și propria lui chemare n-ar avea niciun sens. Încă în Vechiul Testament Dumnezeu spune: „Iată, Eu astăzi ți-am pus înainte viața și moartea, binele și răul [...]. Alege viața ca să trăiești tu și urmașii tăi" (*Deuteronom* 30, 15 și 19). Tânărului bogat din Evanghelie, care întrebase ce să facă să moștenească viața veșnică, Mântuitorul îi spune: „de vrei să intri în viață, ține poruncile", iar „dacă voiești să fii desăvârșit, du-te, vinde averea ta, dă-o săracilor și vei avea comoară în cer; după aceea, vino și urmează-Mi" (*Matei* 19, 17 și 21). Sau: „Fiți, dar, voi desăvârșiți, precum Tatăl vostru Cel ceresc desăvârșit este" (*Matei* 5, 46). Întreaga *Predică de pe munte* cuprinde asemenea îndemnuri. Tot așa, dacă Dumnezeu singur ar lucra mântuirea noastră, n-ar avea niciun sens îndemnurile la pocăință, la întoarcerea la Dumnezeu, la întoarcerea de la păcat la virtute, nici n-ar putea fi făcuți oamenii răspunzători pentru pierzania lor (cf. *Iezechiel* 18, 23; *Matei* 3, 8; *2 Corinteni* 6, 17; *2 Petru* 3, 9 etc.).

3.2.4. *Har, natură și libertate*

Mântuirea personală este rezultatul colaborării noastre libere cu harul dumnezeiesc. Această colaborare este posibilă datorită faptului că natura umană în esența ei nu se opune harului sau lucrării lui Dumnezeu în noi. Este adevărat că păcatul a alterat natura omului prin patimi irațională, dar nu a transformat creația lui Dumnezeu și natura omului într-o realitate autonomă, care să se opună harului dumnezeiesc. Prin înstrăinarea omului de Dumnezeu datorită păcatului, comuniunea clară a omului cu Dumnezeu slăbește și se întunecă, dar o anumită relație cu Dumnezeu

[10] Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, pp. 314-317.

se păstrează și în starea de înstrăinare a omului, chiar dacă Dumnezeu nu mai este cunoscut ca un Dumnezeu personal, ci numai ca adevăr și bine impersonal. În calitatea lui de *chip al lui Dumnezeu*, omul rămâne permanent participant la viața și lumina dumnezeiască, chiar dacă nu o mai vede. De aceea, antropologia creștină ortodoxă afirmă că oricât de mult ar fi diminuată capacitatea omului de a actualiza chipul, prin păcat și respingerea voită a lui Dumnezeu, totuși chipul lui Dumnezeu în om nu este niciodată distrus. Astfel, nu există cădere totală, oricât ar fi de decăzut un om și înstrăinat de Dumnezeu și de propria sa menire[11]. În caz contrar, orice misiune creștină ar rămâne ineficientă, deci ar fi practic imposibilă.

Omul are capacitatea de a răspunde chemării lui Dumnezeu la mântuire. Așa cum arată și Sf. Maxim Mărturisitorul, nici harul lui Dumnezeu nu lucrează fără puterile naturale ale omului, dar nici omul nu poate lucra fără ajutorul și lucrarea harului. Așa cum ochiul nu vede cele sensibile fără lumina soarelui, tot astfel mintea nu poate vedea pe Dumnezeu fără lumina harului[12]. Prin propovăduirea Bisericii, harul lui Dumnezeu luminează viața omului. Și dacă omul primește cuvântul lui Dumnezeu, harul lucrează în sufletul lui, așa cum a lucrat în sufletele celor care au primit propovăduirea Apostolului Petru în ziua Cincizecimii și „au fost pătrunși la inimă" și s-au botezat, „iar Domnul adăuga zilnic Bisericii pe cei ce se mântuiau" (*Faptele Apostolilor* 2, 37, 41 și 47).

Harul lui Dumnezeu, ca energie necreată și personală, nu rămâne numai exterior naturii omului – fiindcă nu vine din noi, ci din Hristos –, harul devine și interior naturii și lucrează din interiorul nostru și ne face capabili de a primi lucrarea lui Dumnezeu. Firea naturală a omului nu este închisă în ea însăși și opusă lucrării harului, ca o realitate autonomă[13], dimpotrivă, ea este deschisă, așa cum arată și științele antropologice contemporane.

[11] Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1978, p. 393; Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, pp. 315-320.

[12] Sf. Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, în coll. *Filocalia*, vol. 3, trad. Pr. D. Stăniloae, Tipografia Arhidiecezană, Sibiu, 1948, p. 323.

[13] Pr. D. Popescu, *Iisus Hristos Pantocrator*, pp. 285-286.

*

Excurs

Omul – ființă deschisă spre viitor, spre Dumnezeu

Faptul că omul, prin natura sa, este deschis lucrării harului și nu-și găsește împlinirea sensului existenței sale decât în comuniunea cu Dumnezeu, prin colaborarea cu harul Său, este indicat și de științele antropologice. Wolfhart Pannenberg arată, pe baza științelor antropologice actuale (biologia, psihologia, sociologia, antropologia culturală și antropologia istorică), că în antropologie, libertatea specifică omului, pe care a descoperit-o epoca modernă, aceea de a pune în chestiune și de a trece peste orice reglementare dinainte stabilită a experienței sale, înseamnă „deschidere spre lume". Aceasta indică, pe scurt, trăsătura principală care face din om o ființă rațională, care îl deosebește de animal și îl înalță deasupra naturii extraumane în general. Omul nu este dependent de mediu, ci este deschis spre lume; aceasta înseamnă că el poate face mereu noi și necunoscute experiențe, iar posibilitățile sale de a răspunde realității sunt aproape nesfârșit de variate. Aceasta corespunde până în amănunt specificului corpului omenesc[14]. Omul vine pe lume prea devreme și neterminat și rămâne maleabil pentru o lungă perioadă de tinerețe; și întrucât orientarea impulsurilor sale nu este dinainte stabilită, perspectiva omului asupra realității este deosebit de deschisă. Numai omul cunoaște obiectele din lume ca făpturi străine și uimitoare aflate, în mod de sine stătător, în fața sa[15].

Pe de altă parte, numai prin lume omul se cunoaște pe sine, descoperindu-și propriul trup în anumite relații cu celelalte făpturi. De aceea, cercetarea lumii este calea pe care trebuie să apuce omul pentru a-și cunoaște nevoile și pentru a se lămuri încotro vrea să se îndrepte. Doar printr-un ocol prin experiența lumii poate el să-și orienteze impulsurile, la început lipsite de direcție, și dobândește interese și nevoi. Iar

[14] Wolfhard PANNENBERG, *Ce este omul? Antropologia actuală în lumina teologiei*, Ed. Herald, București, 2012, pp. 7-8.

[15] W. PANNENBERG, *Ce este omul?...*, pp. 9-10.

odată cu progresul experienței, se schimbă nevoile înseși. Numai pe această cale dificilă poate încerca omul să se lămurească în legătură cu el însuși. Dar, firește, lumea nu poate oferi niciodată un răspuns definitiv la problema omului, la întrebarea omului, legată de menirea lui[16].

Omului modern i s-a impus cu forță irezistibilă experiența faptului că el poate pune întrebări dincolo de orice orizont care i se deschide, astfel încât, într-adevăr, doar prin el, prin om, se poate hotărî ce urmează să devină lumea. Prin aceasta se arată că omul este orientat cu totul și cu totul deschis. El este deschis mereu și mereu, dincolo de orice experiență, dincolo de orice situație dată. El este deschis chiar dincolo de lume. Această deschidere dincolo de lume este chiar condiția experienței lumii înseși. Dacă menirea noastră nu ne-ar mâna dincolo de lume, atunci nu am căuta mereu mai departe, chiar fără un motiv concret. Faptul că, astfel, omul nu găsește o satisfacție definitivă nici în propriile sale creații, ci el le lasă curând în urma sa ca pe niște simple puncte de trecere ale năzuinței sale, acest fapt presupune că și *menirea sa merge dincolo* de cultură, dincolo de orice lucru existent, ca și dincolo de orice creație prezentă sau viitoare a sa, dincolo de orice treaptă atinsă a realizării în viață. Operele sale și treptele atinse ale realizării în viață sunt doar etape ale unui drum spre o țintă necunoscută[17].

Faptul acesta poate fi dovedit și printr-o reflecție mai amănunțită asupra structurii pulsionale a omului. Toate ființele vii depind de hrană, de condițiile de viață oferite de climă și vegetație, de comuniunea cu reprezentanții speciei și, nu în cele din urmă, de sănătatea propriului corp. Dar, în timp ce nevoile animalelor se limitează la mediul lor, animalul fiind dependent de mediul său, acelea ale omului nu cunosc margini. El nu depinde numai de anumite condiții ale mediului său, ci și de ceva de dincolo de acesta, care i se sustrage ori de câte ori tinde spre o împlinire. Nevoile cronice, dependența infinită a omului presupun un partener de dincolo de orice experiență a lumii. Omul nu-și creează, sub presiunea surplusului său pulsional, un obiect imaginar al dorului său

[16] W. PANNENBERG, *Ce este omul?...*, pp. 10-11.

[17] W. PANNENBERG, *Ce este omul?...*, pp. 12-13.

și al venerației sale, dincolo de orice realitate posibilă din lume, ci, în dependența sa infinită, presupune mai degrabă întotdeauna un partener transcendent corespunzător, infinit, nu finit, și anume cu fiecare răsuflare a sa, chiar dacă nu știe să-l numească[18].

Astfel, dependența infinită a omului de un partener transcendent se arată ca fiind esența deschiderii spre lume a omului. Prin aceasta se vădește că omul presupune pur și simplu în împlinirea vieții sale un partener de care depinde infinit, fie că o știe, fie că nu. S-a mai vădit, apoi, că această presupunere este indispensabilă pentru înțelegerea structurii biologice fundamentale a omenescului, de îndată ce nu ne mulțumim cu vaga denumire de „deschidere spre lume" a omului, ci vrem să știm la ce se poate referi această deschidere. Dar acel partener transcendent este necunoscut. Din „deschiderea spre lume" a omului nu s-a stabilit încă nimic în legătură cu cine sau ce este, de fapt, acel partener. Dependența de Dumnezeu este infinită tocmai prin aceea că oamenii nu au întotdeauna de la început această menire a lor, ci trebuie să o caute. Și ei rămân în căutarea însăși dependenți de partenerul care este Dumnezeu[19]. Altfel spus, omul nu poate să-L cunoască pe Dumnezeu dacă Dumnezeu Însuși nu i Se revelează și dacă El Însuși nu-l ajută pe om să intre în comuniune cu Sine. În măsura în care omul este deschis spre lume, așa cum s-a arătat, și prin aceasta este deschis dincolo de lume spre Dumnezeu, în aceeași măsură omul este o „ființă deschisă spre viitor", spre împlinirea vieții lui în viitor.

Faptul acesta l-a pus în evidență mai ales Părintele Dumitru Stăniloae. De natura omului, ca singura ființă conștientă de sine și de lume, ține în mod esențial căutarea unui sens al existenței sale și al lumii, în general. În tot ceea ce facem urmărim un scop și căutăm un sens, iar când ne-am atins scopul ne propunem altul și altul, astfel că niciodată nu suntem mulțumiți și nu ne simțim împliniți. Aceasta ne arată că toate scopurile omului tind spre un scop, căutând un scop și un sens final care depășește scopurile mărginite din această lume. Mai mult, în

[18] W. Pannenberg, *Ce este omul?...*, pp. 14-15.

[19] W. Pannenberg, *Ce este omul?...*, p. 16.

conștiința noastră de noi înșine este implicată, odată cu căutarea sensului existenței, și voința de a persista în eternitate, pentru a adânci la nesfârșit sensul întregii realități. Omul caută mereu, în mod conștient sau în viața practică, o împlinire pe care n-o găsește în mărginirea multiplă a acestei lumi. Toate acestea ne arată că omul caută mereu o împlinire care depășește lumea finită, el caută realizarea și fericirea deplină pe care n-o vede înfăptuindu-se decât în zările infinitului. Semnul extrem al acestei situații aporetice este moartea. Aici iese în evidență simbolic și definitiv lipsa de libertate și mărginirea omului. Deoarece tocmai în realitatea morții este pusă sub semnul întrebării, în modul cel mai radical, aspirația omului după împlinire și fericire. Pentru că dacă moartea ar încheia definitiv existența noastră, noi nu am fi decât niște piese într-un proces inconștient al naturii. Dar aceasta stă iarăși în flagrantă contradicție cu existența noastră ca persoane și cu aspirațiile noastre[20].

Sensul existenței noastre nu ni-l poate da decât perspectiva eternității acesteia. El nu poate fi încoronat decât în lumina nelimitată și eternă a unei vieți transcendente, libere de orice monotonie a repetiției și de orice relativitate. Numai în acel plan viața noastră se poate dezvolta infinit, într-o nesfârșită noutate, care este în același timp și o continuă plenitudine. Ordinea sensurilor nu este produsul psihicului uman, căci ea ni se impune fără să vrem și, prin aspirațiile care le sădește în noi, depășește posibilitățile noastre psihice. Aceasta se vede și din faptul că niciun lucru, niciun produs al puterilor noastre psihice nu satisface aspirația noastră spre infinit. Dacă omul ar contesta sensurile, ar fi cea mai nefericită existență. Animalul nu știe de sensuri și nici nu le poate contesta. Omul urmărește în mod conștient sensurile sale și în ultimă analiză un sens final, care este menținerea și desăvârșirea lui în eternitate. El este făcut pentru eternitate, având în sine un fel de caracter absolut, adică o valoare netrecătoare. Sensul sau scopul final spre care tinde omul trebuie înțeles în conformitate cu ființa sa ca persoană conștientă și liberă, care aspiră să-și găsească împlinirea ființei și a sensului său, nu în desființarea sa într-o esență mai înaltă decât ordinea materială și

[20] Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, pp. 14-19.

spirituală, dar supusă monotoniei și limitării imanente, ci în comuniunea cu o persoană transcendentă, infinită și liberă. Numai în comuniunea cu această Persoană, dincolo de monotonia imanenței, comuniune în care nu este redus la starea unui obiect inconștient, omul își păstrează libertatea deplină și, însușindu-și conștient și liber, într-o noutate continuă, bogăția infinită a Persoanei supreme, își găsește împlinirea propriei existențe și propriul său sens[21].

Ceea ce se exprimă aici prin „deschiderea spre lume a omului", „omul ființă deschisă spre viitor", „dependența infinită a omului de un partener transcendent" sau „aspirația omului după comuniunea infinită cu Persoana supremă", tradiția creștină, întemeiată pe Revelația divină, numește „chipul lui Dumnezeu în om" (*Facerea* 1, 26-27).

Creându-l pe om „după chipul Său", Dumnezeu l-a pus pe om chiar de la început în relație conștientă și liberă cu Sine, sădind în om și harul Său, ca manifestare a relației Sale cu omul, care provoacă în om răspunsul său la actul întemeietor de relație a lui cu Dumnezeu[22]. Fiind un dat ontologic, „chipul lui Dumnezeu în om" întemeiază dialogul continuu și comuniunea cu Dumnezeu și cu semenii. Filosofia persoanei, elaborată în secolul al XX-lea, a arătat și ea că omul ca persoană se împlinește și se realizează numai în comuniune.

Prin păcat și înstrăinarea de Dumnezeu, „chipul lui Dumnezeu din om" ca tendință spre comuniunea cu Dumnezeu și cu oamenii, se combină cu o tendință contrară. Chipul se păstrează ca tendință spre absolut, dar absolutul își acoperă fața personală pentru om și ca urmare chipul omului își pierde claritatea și este distorsionat; trăsăturile lui rămân, dar distorsionate, coordonatele ființei umane rămân esențial aceleași, dar ele lucrează contrar firii (cf. *Romani* 1, 17-32).

*

Așadar, natura omului are o structură rațională care permite harului să acționeze asupra ei spre transfigurarea și îndumnezeirea ei în Hristos, prin colaborarea credinciosului cu harul lui Dumnezeu. Căci harul este

[21] Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, pp. 16-18.
[22] Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, pp. 390-391.

manifestarea iubirii lui Dumnezeu cel personal, menită să trezească în noi iubirea noastră liberă față de El. Ca manifestare a iubirii lui Dumnezeu, harul precedă natura, dar nu ca să ne ducă silnic la iubire, ci ca să ne solicite iubirea noastră și să ne dea puterea să simțim iubirea Lui pentru a putea răspunde liber la chemarea lui Dumnezeu: „Noi iubim pe Dumnezeu, fiindcă El ne-a iubit cel dintâi" (*1 Ioan* 4, 19). În relația cu Dumnezeu și prin ajutorul Lui, omul nu se înstrăinează de sine, ci abia în comuniunea liberă cu Dumnezeu se realizează cu adevărat, căci el este prin creație o ființă teonomă, orientată spre Dumnezeu și comuniunea cu El. Numai în comuniunea cu Dumnezeu, omul își găsește adevărata împlinire și libertate. Apostolul Petru îndeamnă de aceea: „Trăiți ca oameni liberi, dar nu ca și cum ați avea libertatea drept acoperământ al răutății, ci ca robi ai lui Dumnezeu" (*1 Petru* 2, 16).

Faptul că omul are o natură rațională deschisă pentru lucrarea harului explică de ce este necesar și posibil botezul copiilor, chiar dacă ei nu pot încă mărturisi în mod personal credința. Deoarece prin firea lui, copilul este deschis lucrării harului, el este dăruit lui Hristos îndată după naștere prin Taina Botezului, urmând să crească și să se maturizeze în ambianța de har dumnezeiesc a Bisericii. Mântuitorul Iisus Hristos Însuși a spus: „Lăsați copiii să vină la Mine și nu-i opriți, căci împărăția lui Dumnezeu este a unora ca aceștia" (*Luca* 18, 16).

3.2.5. *Har și daruri*[23]

Lucrarea lui Hristos și a Sfântului Duh în Biserică este una. Duhul Sfânt imprimă în interiorul ființelor umane a credincioșilor lucrarea dumnezeiască cea una cu a lui Hristos și imprimă în fiecare chipul lui Hristos, potrivit specificului personal al fiecăruia. Sfântul Duh îl dezvoltă pe fiecare credincios, membru al Bisericii, potrivit însușirilor pe care el le are prin creație și pe măsura colaborării lui cu harul. Pe măsura efortului personal al fiecăruia de sporire în credință și în virtuți, Sfântul Duh Însuși, în Persoană, îl mișcă pe credincios la colaborare și îl întărește pentru a primi și folosi un dar, sau a-l dezvolta printr-o

[23] Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, pp. 320-330.

dispoziție naturală. De aceea, Sf. Apostol Pavel vorbește despre darurile felurite ale Sfântului Duh (*1 Corinteni* 12, 4-11). Totuși, darul nu este numai o *lucrare* (*energheia*) a Duhului Sfânt, ci este și efectul acestei lucrări (*energhima*), în firea omului, care nu poate exista fără o împropriere, deci fără o colaborare a omului cu lucrarea harului. În *dar* este implicată nu numai lucrarea Sfântului Duh, ci și un act de împropriere a lucrării Duhului din partea omului, care implică și un efort al lui de a dezvolta, cu ajutorul lucrării Duhului, predispoziția sau capacitatea lui. Efectul se menține puternic atâta timp cât există această colaborare. De aceea, Sf. Apostol Pavel vorbește când de daruri, când de lucrări ale Duhului Sfânt, întrucât nu se poate despărți între *lucrare*, *conlucrare* și *efect*. Prin urmare, *darul* este un efect al Ipostasului dumnezeiesc lucrător și al ipostasului uman împreună-lucrător.

Când un dar sau altul a sporit considerabil, el devine *harismă*. Aceasta înseamnă o *pnevmatizare foarte accentuată a unui om*, o covârșire accentuată a legilor naturii de către sufletul uman umplut de Sfântul Duh.

În general, toți membrii Bisericii care-și întăresc credința prin virtuți ajung la posesiunea unor daruri deosebite, prin care se fac de folos unii altora și Bisericii și se unesc mai strâns între ei, întărind unitatea Bisericii. Sf. Apostol Pavel, vorbind despre darurile Sfântului Duh, spune: „Iar voi sunteți trupul lui Hristos și mădulare (fiecare) în parte. Și pe unii i-a pus Dumnezeu, în Biserică: întâi apostoli, al doilea proroci, al treilea învățători; apoi pe cei ce au darul de a face minuni; apoi darurile vindecărilor, ajutorările, cârmuirile" (*1 Corinteni* 27-28). Sau: „Și El a dat pe unii apostoli, pe alții proroci, pe alții evangheliști, pe alții păstori și învățători, spre desăvârșirea sfinților la lucrul slujirii, la zidirea trupului lui Hristos" (*Efeseni* 4, 11-12). Iar Sf. Ioan Gură de Aur spune:

> „Dintre darurile duhovnicești, unele sunt nevăzute și se sesizează numai cu credința, altele se arată și prin semne sensibile, spre încredințarea celor necredincioși. De exemplu: iertarea păcatelor este un lucru spiritual, este un dar nevăzut, căci nu vedem cu ochii trupului cum se curățesc păcatele"[24].

[24] *In Sancta Pentecostem, hom.* I, în *PG* 50, col. 459.

Sf. Vasile cel Mare subliniază complementaritatea darurilor:

> „Duhul ține legate între ele mădularele prin darurile care se intercondiționează. Toate mădularele înzestrate cu daruri diferite completează prin aceasta corpul lui Hristos și, în unitatea Duhului, transmit unii altora bunătățile acestor daruri care le sunt necesare tuturor, făcând pe toți să se bucure de toate darurile"[25].

Dar membrii Bisericii se bucură de toate darurile numai întrucât rămân în Biserică, în trupul cel unul al lui Hristos. Numai prin aceasta, diferențele dintre ei nu-i duc la separare, ci îi țin în unire, având nevoie unii de alții. Sfântul Duh, ca ipostas dumnezeiesc, este Duhul unificării celor cu daruri diferite, este „Duhul comuniunii" (*2 Corinteni* 13, 13), este „Duhul unității" (*Efeseni* 4, 3). Numai pentru că suntem toți „în același Duh", dar diferiți între noi, suntem toți în Hristos și avem apropiere în El de Tatăl (*Efeseni* 2, 18).

3.2.6. *Participarea Bisericii la întreita slujire a lui Hristos prezent în ea*

Întrucât Mântuitorul Hristos își continuă întreita Sa slujire în Biserică până la sfârșitul veacurilor, Biserica participă la această întreită slujire a lui Hristos. Căci Hristos, exercitând în Biserică cele trei slujiri ale Sale, nu Se adresează ei ca unui obiect pasiv, ci ca unei comunități de persoane chemate la comuniunea liberă cu Dumnezeu. Biserica este constituită din persoane libere și chemate la libertate și iubire netrecătoare. Ea primește, pe de o parte, învățătura, Jertfa și conducerea lui Hristos, iar pe de altă parte, răspunde la acestea în mod liber și pozitiv ca la o chemare, învățând ea însăși, jertfindu-se și conducând lumea spre Împărăția lui Dumnezeu, participând astfel la slujirile lui Hristos de Învățător, Arhiereu și Împărat.

[25] *Liber de Spiritu Sancto*, în *PG* 32, col. 108.

Continuând în Biserică cele trei slujiri ale Sale, Hristos întreține cu Biserica și cu fiecare credincios în parte un dialog progresiv în care nici El, nici Biserica sau membrii ei nu sunt într-o stare pasivă. Acesta este sensul preoției împărătești a credincioșilor, chemați să vestească, alături de episcopi și preoți clerici, bunătățile lui Hristos despre care vorbește Apostolul Petru: „Iar voi sunteți seminție aleasă, preoție împărătească, neam sfânt, popor agonisit de Dumnezeu, ca să vestiți în lume bunătățile Celui ce v-a chemat din întuneric la lumina Sa cea minunată" (*1 Petru* 2, 9; *1 Ioan* 2, 20). Încorporați fiind în Trupul eclesial al lui Hristos, toți credincioșii împreună, și fiecare în parte, sunt chemați să transmită mai departe credința și învățătura Lui. Fiecare este chemat să se ofere ca jertfă duhovnicească vie lui Dumnezeu și fiecare este chemat în puterea Duhului, să stăpânească peste ispite și păcate. În felul acesta toți sunt preoți și jertfe în Biserică, toți sunt învățători și călăuzitori spre mântuire pentru ei înșiși și pentru alți oameni, fără să aibă o misiune specială și o responsabilitate pentru întreaga comunitate bisericească.

Preoția nevăzută a lui Hristos cel răstignit și înviat, înălțat de-a dreapta Tatălui, dar prezent în Biserică, preoție la care participă toți credincioșii, membri ai acesteia, după conștiința și străduințele fiecăruia, are nevoie de chipuri văzute, care înfățișează și activează în plan văzut preoția nevăzută a lui Hristos. Mai mult, Întruparea, propovăduirea, ascultarea, arhieria, Jertfa, Învierea Domnului și Înălțarea nu sunt niște acte care aparțin numai trecutului, ci sunt stări de permanentă iradiere mântuitoare asupra noastră. Din aceste motive este nevoie ca preoția nevăzută a lui Iisus Hristos să fie înfățișată și activată în plan văzut în Biserică de persoane alese și sfințite, consacrate prin Taina Hirotoniei pentru această slujire specială în Biserică. Acești „iconomi ai tainelor lui Dumnezeu" (cf. *1 Corinteni*) sunt episcopii și preoții, ajutați de diaconi. Preoția bisericească primită prin lucrarea lui Hristos Însuși în Taina Hirotoniei evidențiază în fața credincioșilor, și a oamenilor în general, faptul că mântuirea vine de la Dumnezeu prin Iisus Hristos.

3.3. Asumarea iconomiei divine realizate în Hristos de către om în Tainele Bisericii

Omul nu-și are adevărul în el însuși, ci în Iisus Hristos, „Calea, Adevărul și Viața" (*Ioan* 14, 6). Revelația dumnezeiască ne arată adevărul că omul a fost creat de Dumnezeu „după chipul Său": „Și a făcut Dumnezeu pe om după chipul Său; după chipul lui Dumnezeu i-a făcut; a făcut bărbat și femeie" (*Facerea* 1, 27). Bărbatul și femeia, în mod egal, sunt prin creație, respectiv prin naștere, chipul creat și nemuritor al lui Dumnezeu.

După împlinirea revelației lui Dumnezeu și a lucrării Lui mântuitoare în Iisus Hristos, Apostolul Pavel precizează că Iisus Hristos este „chipul lui Dumnezeu". Învățătura Apostolului despre „Iisus Hristos-chipul lui Dumnezeu" este sintetizată în primul capitol al *Epistolei către Coloseni* și este foarte caracteristic faptul că aceasta nu este exprimată ca o părere personală a Sfântului Pavel, ci ca un imn liturgic al comunității creștine primare: „Acesta este chipul lui Dumnezeu celui nevăzut, mai întâi născut decât toată făptura, pentru că în El au fost făcute toate, cele din ceruri și cele de pe pământ, cele văzute și cele nevăzute, fie tronuri, fie domnii, fie începătorii, fie stăpânii. Toate s-au făcut prin El și pentru El. El este mai înainte decât toate, și toate prin El sunt așezate. Și El este Capul trupului, al Bisericii; El este începutul, Întâiul născut din morți, ca să fie El cel dintâi întru toate" (*Coloseni* 1, 15-18).

Mântuirea personală însemnă deci hristificarea omului sau a deveni după chipul lui Hristos, așa cum arată Sf. Apostol Pavel când zice că Dumnezeu „a hotărât să fim asemenea chipului Fiului Său, ca El să fie întâi-născut între mulți frați" (*Romani* 8, 29) sau „Și v-ați îmbrăcat cu cel nou, care se înnoiește spre deplină cunoștință, după chipul Celui ce l-a zidit" (*Coloseni* 3, 10). De aceea suntem meniți să „ne prefacem în același chip din slavă în slavă, ca de la Duhul Domnului" (*2 Corinteni* 3, 18). Deci, antropologia Apostolului Pavel are o dimensiune hristologică prin excelență. Omul pentru a fi desăvârșit trebuie să ajungă la *chipul* omului *ceresc*, adică cel al lui Hristos (cf. *1 Corinteni* 15, 49), să ajungă „la măsura vârstei plinătății lui Hristos", și aceasta „ca el să nu mai fie

prunc" (*Efeseni* 4, 14). Pentru Apostolul Pavel, desăvârșirea omului coincide cu hristificarea lui[26]. De aceea îndeamnă: „Gândul acesta să fie în voi care era și în Hristos Iisus, Care, Dumnezeu fiind în chip, n-a socotit o știrbire a fi El întocmai cu Dumnezeu, ci S-a smerit pe Sine, chip de rob luând, făcându-Se asemenea oamenilor, și la înfățișare aflându-Se ca un om, S-a smerit pe Sine ascultător făcându-Se până la moarte și încă moarte pe cruce" (*Filipeni* 2, 5-8).

Părinții și Scriitorii Bisericii, Sf. Irineu de Lyon, Clement Alexandrinul, Origen, Sf. Atanasie cel Mare, Sf. Grigorie de Nyssa, au legat tema paulină *Hristos – chip al lui Dumnezeu* cu tema *Facerii* 1, 27, „omul creat după chipul lui Dumnezeu", și au arătat că Hristos reprezintă Chipul lui Dumnezeu și omul chipul lui Hristos, adică *omul este chip al Chipului*. Astfel, Sf. Ioan Gură de Aur spune că omul a fost creat „după chipul lui Hristos; căci aceasta înseamnă după Chipul Celui ce l-a creat" [27]. Așadar, omul are o origine, o constituție și un destin hristologic, iar în acestea stă și măreția omului[28].

În Iisus Hristos, Unul din Treime, Fiul lui Dumnezeu făcut om, se realizează Taina unirii maxime a lui Dumnezeu cu omul și cu creația în general. Iisus Hristos este Taina iubirii kenotice a lui Dumnezeu, Taina mântuirii în Persoană. Fiul lui Dumnezeu S-a făcut om pentru ca prin firea umană personalizată în El să Se unească mai strâns cu toate persoanele umane și cu toată creația, cu care omul este legat prin firea lui. În același timp, Întruparea Fiului a restaurat și a amplificat toate potențele omului, de mijlocitor între Dumnezeu și creație, făcându-l pe om cel mai adecvat mediu al puterii unificatoare a Logosului în creație, al cărui chip este omul. Însușirile Sale divine, străbătute de iubire jertfelnică, își găsesc în virtuțile omului, în capacitatea acestuia de iubire și dăruire față

[26] Panayotis NELLAS, *Omul – animal îndumnezeit. Perspective pentru o antropologie ortodoxă*, Ed. Deisis, Sibiu, 1998, pp. 67-68.

[27] SF. IOAN HRISOSTOM, *La Coloseni*, Om. 8, 2; în *PG* 62, col. 353; Sf. Atanasie cel Mare vede, de asemenea, „chipul Tatălui, pe Dumnezeu Cuvântul după al Cărui chip am fost făcuți" (SF. ATANASIE CEL MARE, *Contra elinilor*, 2, în *PG* 25, col. 8).

[28] A se vedea argumentarea biblică și patristică la Panayotis NELLAS, *Omul – animal îndumnezeit*, Cap. I, *„Chip al lui Dumnezeu" și „hainele de piele"*. O investigație în jurul unor puncte centrale ale învățăturii Părinților despre om și relația Biserică-lume, pp. 63-132.

de Dumnezeu și de semeni, forma cea mai eficientă pentru comuniunea oamenilor cu Dumnezeu și întreolaltă. Prin faptul că S-a făcut El Însuși ipostasul naturii umane, cu deschiderea Lui dumnezeiască spre toată realitatea creată și cu capacitatea Lui supremă de comuniune umană, a făcut din umanitatea asumată mijlocul de unire și mediul de îndumnezeire a tuturor oamenilor și a creației[29].

În Iisus Hristos, „chipul lui Dumnezeu" din om a fost ridicat la deplina lui actualitate sau la „asemănarea cu Dumnezeu", adică la comuniunea maximă cu Dumnezeu și cu semenii. De aceea s-a spus că de la creație oamenii sunt raportați la acel viitor care s-a arătat în Învierea lui Iisus Hristos ca viitor al omului. Căci în Iisus Hristos cel înviat avem omul unit cu Dumnezeu la modul suprem, omul îndumnezeit, omul ajuns la capătul eshatologic al drumului său sau omul Împărăției veșnice a lui Dumnezeu[30]. De aceea, mântuirea personală constă în hristificarea omului sau devenirea sa după chipul lui Hristos prin harul lui Dumnezeu și efortul său personal.

Prin Iisus Hristos, viața lui Dumnezeu-Sfânta Treime este îndreptată spre lume, coboară în interiorul lumii create, dând lumii o viață nouă. De aceea, omul care crede în Hristos nu se raportează numai la un Dumnezeu transcendent, exterior credinței sale, față de care nu poate fi decât într-o veșnică neputință dată de condiția sa de creatură, ci la Dumnezeu care în Fiul Său S-a făcut om, a asumat omenitatea noastră în Persoana Sa și, unind-o cu Dumnezeirea, a îndumnezeit-o prin har. Astfel a făcut posibilă relația interpersonală între Dumnezeu și om, la nivelul și posibilitățile noastre de a primi harul și comuniunea cu El, respectând în același timp libertatea omului. Rămâne la latitudinea omului dacă primește sau nu comuniunea cu Dumnezeu, oferită ca dar nesperat în Iisus Hristos, Care este și rămâne scopul existenței noastre pentru împlinirea vieții aici și îndumnezeire prin har în veșnicie.

[29] Pr. Dumitru STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București 1978, pp. 12-13.

[30] Pr. D. STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, p. 31; Pr. D. POPESCU, *Iisus Hristos Pantocrator*, p. 236.

Pentru a se mântui, *omul trebuie să își asume în mod personal iconomia divină realizată în Hristos*. De aceea, Sf. Nicolae Cabasila spune că:

> „pentru a ne uni cu Hristos va trebui să trecem prin toate stările prin care a trecut El. De aceea, cel ce se dorește după unirea cu Hristos, va trebui să se și împărtășească din trupul Lui, să și guste din dumnezeirea Lui și să-și lege viața sa de moartea și de Învierea Domnului. Căci, într-adevăr noi de aceea ne și botezăm ca să ne îngropăm și să înviem împreună cu El, de aceea ne ungem și cu Sfântul Mir ca să ajungem părtași cu El prin ungerea cea împărătească a îndumnezeirii și, în sfârșit, de aceea mâncăm hrana cea preasfântă a Împărtășaniei și ne adăpăm din dumnezeiescul potir, pentru ca să ne cuminecăm cu Însuși Trupul și Sângele pe care Hristos le-a luat asupră-Și. Așa că, la drept vorbind, noi ne facem una cu Cel ce s-a întrupat și s-a îndumnezeit, cu Cel ce a murit și a înviat pentru noi"[31].

Așa cum arată și Sf. Nicolae Cabasila, asumarea personală de către fiecare om în parte a iconomiei mântuirii realizată de Dumnezeu în Iisus Hristos se face în Tainele Bisericii. Domnul S-a revelat pe Sine ca fiind „Calea, Adevărul și Viața" (*Ioan* 14, 6). El este calea și ținta vieții omului. De aceea, mântuirea personală se înfăptuiește prin convertirea istoriei vieții lui Hristos în istoria personală a creștinului[32]. Aceasta are loc prin unirea sau comuniunea lui Hristos cel răstignit, înviat și înălțat cu cei care cred în El, pentru ca ei să poată muri păcatului și învia împreună cu El. Hristos ne mântuiește personal pe fiecare întrucât ne atrage în Jertfa și Învierea Lui, adică în dăruirea Sa lui Dumnezeu și oamenilor, pentru a ne împărtăși de viața și iubirea lui Dumnezeu în comuniune deplină cu El.

Modalitățile principale prin care se înfăptuiește dăruirea lui Hristos oamenilor și a credincioșilor lui Dumnezeu în Iisus Hristos sunt Sfintele

[31] Sf. Nicolae Cabasila, *Despre viața în Hristos*, trad. Pr. E. Branișteș, Pr. T. Bodogae, Ed. Arhiepiscopiei Bucureștilor, București, 1989, p. 150.

[32] Pr. Ion Bria, *Comentariu la Catehismul Ortodox*, Ed. Oastea Domnului, Sibiu, 2000, p. 72.

Taine. În Sfintele Taine, Hristos Se dăruiește oamenilor și le comunică, prin Duhul Sfânt, harul mântuitor care inițiază, susține și desăvârșește viața omului în El. În Sfintele Taine se evidențiază faptul că mântuirea este, în primul rând, un dar gratuit al lui Dumnezeu: „Căci în har sunteți mântuiți, prin credință, și aceasta nu este de la voi: este darul lui Dumnezeu" (*Efeseni* 2, 8).

Sfintele Taine, în număr de șapte, se întemeiază în evenimentele istorice care formează istoria mântuirii și în activitatea mântuitoare a lui Iisus Hristos, de aceea ele sunt instituite de El, ca modalități de dăruire a Sa oamenilor sau a harului Său mântuitor credincioșilor. Biserica săvârșește Tainele pentru că Iisus Hristos Însuși le-a săvârșit și le-a instituit ca modalități de dăruire a Sa credincioșilor și a credincioșilor lui Hristos. Ele corespund cu etapele vieții lui Hristos (mântuirea universală) și ale vieții în Hristos a credincioșilor (mântuirea personală). Există o dorință a omului de transcendere continuă. Această dorință se exprimă mai ales în momentele principale ale vieții sale. Harul lui Hristos efectuează această transcendere în Sfintele Taine, îl ridică pe om pe calea cu Hristos spre Împărăția lui Dumnezeu.

Sfintele Taine sunt modalitățile de trecere a vieții lui Hristos cel răstignit, înviat și înălțat în viața credincioșilor, în momentele principale ale vieții lor, pentru a-i susține pe calea Împărăției lui Dumnezeu. În fiecare dintre Tainele Bisericii, aceeași taină unică a mântuirii în Hristos devine realitate și este aplicată unui moment concret al existenței umane. Aceeași prezență mântuitoare a lui Hristos este împărtășită prin Sfântul Duh în toate Tainele Bisericii, în funcție însă de necesitățile din etapele sau momentele principale ale vieții primitorilor. În acest sens, Tainele sunt evenimente creștine, ele sunt lucrarea eficace a harului, care ni se împărtășește prin umanitatea îndumnezeită a lui Hristos, ca anticipare a Împărăției Sale eshatologice, printr-un rit de sfințire, săvârșit de slujitorii Bisericii și prin puterea Sfântului Duh[33].

[33] Pr. Ion Bria, *Dicționar de Teologie Ortodoxă*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, ²1994, p. 369.

Biserica dăruieşte în Taine, Jertfa şi Învierea istorică a lui Hristos, în mod sacramental şi liturgic, de unde rezultă şi unitatea organică între ele. Părintele Dumitru Stăniloae scrie, în acest sens:

> „Tainele stau într-o legătură cu Jertfa lui Hristos. În toate Tainele, primim puterea de a ne jertfi, din starea de jertfă a lui Hristos. Nu din amintirea Jertfei Lui de pe Golgota, căci, în acest caz, puterea şi-ar da-o omul şi, deci, Tainele n-ar mai fi Taine, ci dintr-o stare actuală de Jertfă a Lui, care este o prelungire a predării Sale, ca om, Tatălui, predare pe care, aflându-se în trup, capabil să moară, a dus-o până la capăt, acceptând moartea sângeroasă; dar după moartea trupească o menţine ca predare spirituală totală a umanităţii Sale Tatălui, pentru a fi umplută de dumnezeire, care o ţine ridicată la starea de înviere, înălţare şi pnevmatizare"[34].

Astfel, „toate Tainele au nu numai un caracter de Taină, ci şi de jertfă, căci, în toate, Hristos Se dă pentru noi şi ne dă împreună cu Sine Tatălui, dar ni Se dă şi nouă"[35] pentru a ne introduce şi susţine pe calea învierii în comuniunea cu Dumnezeu-Sfânta Treime.

Sfintele Taine constituie mijlocul prin care Hristos lucrează în fiinţa umană, prin firea Sa omenească îndumnezeită, pentru a purifica şi desăvârşi omul în totalitatea fiinţei lui. Pe plan ontologic, Tainele respectă, confirmă şi transformă umanul, după chipul lui Hristos. În fiecare Taină există un aspect divin şi unul uman. Cu toată slăbiciunea lui, umanul primeşte harul şi este transformat de acesta[36].

3.3.1. *Taina Botezului*

Botezul, prima dintre Tainele Bisericii, este Taina în care cel convertit la credinţa în Hristos, prin lucrarea Duhului Sfânt, este eliberat din robia păcatului, se naşte la viaţa cea nouă în Hristos şi devine membru

[34] Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, p. 105.
[35] Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, p. 105.
[36] Pr. I. Bria, *Dicţionar de Teologie Ortodoxă*, p. 370.

al Bisericii, intră în Împărăţia harului. Mântuitorul Iisus Hristos a arătat necesitatea naşterii spirituale din nou, din apă şi din Duh, în convorbirea cu Nicodim: „De nu se va naşte cineva din apă şi din Duh, nu va putea să intre în împărăţia lui Dumnezeu" (*Ioan* 3, 3-6). Hristos cel înviat Se arată Apostolilor şi îi trimite să propovăduiască Evanghelia şi să boteze „în numele Tatălui şi al Fiului şi al Sfântului Duh" (*Matei* 28, 19), „cel ce va crede şi se va boteza se va mântui, iar cel ce nu va crede se va osândi" (*Marcu* 16, 16). În ziua Pogorârii Sfântului Duh, Apostolii propovăduiesc pe Hristos cel răstignit, înviat şi înălţat şi botează pe cei care se convertesc (cf. *Faptele Apostolilor* 2, 37-38; a se vedea şi 10, 48; 16, 15; 16, 33). De la începutul ei, Biserica a impus necesitatea Botezului deoarece toţi oameni sunt solidari în păcatul lui Adam, „părintele comun", păcatul strămoşesc a produs alienarea firii umane, omul a ajuns în captivitatea celui rău şi există o singură cale de ieşire din această stare: omul trebuie să fie „botezat cu Duh Sfânt şi cu foc" de către Iisus Hristos (*Matei* 3, 11) şi „să se nască de sus", „din apă şi din Duh" (*Ioan* 3, 5-6). Aceasta înseamnă că pentru a avea o umanitate regenerată, eliberată din robia păcatului, în care pulsează viaţa cea nouă şi veşnică a lui Hristos, omul trebuie să convertească istoria mântuirii universale, realizată prin Jertfa şi Învierea lui Hristos, în istoria mântuirii personale, adică să moară şi să învieze cu Hristos, în mod liturgic, sacramental, în actul Botezului. Faptul acesta este subliniat mai ales de Apostolul Pavel: „Aşadar, prin botez ne-am îngropat cu El în moarte pentru ca, aşa cum Hristos a înviat din morţi prin slava Tatălui, tot astfel şi noi să umblăm întru înnoirea vieţii; că dacă una cu El ne-am făcut prin asemănarea morţii Lui, atunci una vom fi şi prin aceea a Învierii Lui, cunoscând noi aceasta, anume că omul nostru cel vechi a fost răstignit împreună cu El, aşa încât trupul păcatului să fie nimicit pentru ca noi să nu mai fim înrobiţi păcatului" (*Romani* 6, 4-6).

De aceea există un singur Botez: „Este un Domn, o credinţă, un botez" (*Efeseni* 4, 5). *Epistola către Romani* vorbeşte despre două aspecte esenţiale ale Botezului: „moarte asemănătoare cu a Lui", adică lepădarea umanităţii negative prin ştergerea consecinţelor păcatului care se află în om, prin naşterea după trup (cf. *Romani* 6, 12-14) şi „înviere

asemănătoare cu a Lui", adică renașterea, asumarea unei umanități pozitive „prin înnoirea Duhului Sfânt" (*Tit* 3, 5), prin care cel botezat „se îmbracă în Hristos", intră în comuniunea cu Dumnezeu. De aceea, în Noul Testament, Botezul este numit: Taina nașterii din nou (cf. *Ioan* 3, 5), deoarece după starea de păcat, credinciosul obține o existență nouă; Taina iluminării, a primirii cunoștinței adevărate (cf. *Evrei* 10, 26); Taina curățirii (cf. *Evrei* 10, 22); Taina libertății (cf. *Galateni* 4, 31); arvuna moștenirii vieții veșnice (cf. *2 Corinteni* 1, 21); chipul învierii viitoare deja realizate aici (cf. *Romani* 6, 5); baia nașterii celei de-a doua (cf. *Tit* 3, 5); îmbrăcarea în taina lui Hristos (cf. *Galateni* 3, 27).

3.3.2. *Taina Mirungerii*

După cum Sfântul Duh a coborât peste Iisus Hristos, ca om, la botezul în Iordan, tot așa sălășluirea lui Hristos, la Botez, în cei care cred în El este urmată de împărtășirea energiilor Sfântului Duh în Taina Mirungerii, în scopul întăririi și creșterii lor în viața cea nouă în Hristos. Mântuitorul Însuși interpretează sălășluirea Sfântului Duh în El, ca om, drept trimitere a Lui la activitatea Sa în slujba lui Dumnezeu și pentru mântuirea oamenilor, citând textul mesianic de la *Isaia* 61, 1: „Duhul Domnului este peste Mine" (*Luca* 4, 18). Despre săvârșirea acestei Taine de la întemeierea Bisericii avem mărturii în *Faptele Apostolilor*. Sf. Apostol Petru îndeamnă pe cei care s-au convertit prin credință la creștinism în ziua Pogorârii Sfântului Duh, zicând: „să se boteze fiecare dintre voi în numele lui Iisus Hristos, spre iertarea păcatelor voastre, și veți primi darul Duhului Sfânt" (*Faptele Apostolilor* 2, 38). Apoi se menționează că Apostolii Petru și Ioan, trimiși de ceilalți Apostoli din Ierusalim, și-au pus mâinile peste cei botezați de diaconul Filip în Samaria: „și ei luau Duhul Sfânt" (*Faptele Apostolilor* 8, 17). Iar Apostolul Pavel, referindu-se la această Taină se adresează creștinilor din Corint, spunând: „Iar Cel ce ne întărește pe noi împreună cu voi, în Hristos, și ne-a uns pe noi este Dumnezeu, Care ne-a și pecetluit pe noi și a dat arvuna Duhului în inimile noastre" (*2 Corinteni* 1, 21-22).

Cei în care S-a sălășluit Hristos, prin Botez, primesc în Taina Mirungerii energiile Sfântului Duh în scopul întăririi lor în viața cea nouă în Hristos. Prin aceasta începe epifania sau arătarea lui Hristos în felul de a se purta al omului botezat. Dacă prin Botez, Hristos Se sălășluiește în noi ascuns, prin Mirungere primim puterea Duhului Sfânt spre fapte, ca să arătăm pe Hristos în noi. Cu ajutorul Sfântului Duh începem să activăm calitatea noastră de învățători-proroci ai Împărăției lui Dumnezeu, de preoți care ne aducem pe noi înșine și natura ca jertfă lui Dumnezeu, de împărați peste natura noastră și peste natura lumii.

3.3.3. *Taina Sfintei Euharistii*

Taina Sfintei Euharistii a fost instituită de Mântuitorul Iisus Hristos la Cina cea de Taină, ca prezență reală a Trupului și Sângelui Său în ea și ca anticipare a Răstignirii și Învierii Lui. În Sfânta Euharistie, Hristos este prezent personal, potrivit cuvintelor Sale, „Cel ce mănâncă Trupul Meu și bea Sângele Meu, rămâne întru Mine și Eu întru el" (*Ioan* 6, 56), ca să parcurgă împreună cu noi iconomia divină a mântuirii, împlinită o dată pentru totdeauna de El Însuși. Cina cea de Taină arată că Însuși Domnul a instituit Sfânta Euharistie, ca să vină și să rămână cu noi, ca Domnul Cel jertfit și înviat, până la sfârșitul veacurilor (cf. *Matei* 28, 30). Întruparea, Răstignirea și Învierea Mântuitorului sunt o realitate care se prelungește pe plan spiritual în noi prin starea de jertfă și înviere a lui Hristos înălțat pe tronul slavei. De aceea, El a poruncit Apostolilor Săi, și prin ei Bisericii, să săvârșească mereu această Taină, până la a doua Sa venire, spunând: „aceasta să faceți întru pomenirea Mea" (*Luca* 22, 19; *1 Corinteni* 11, 24). „Căci de câte ori veți mânca această pâine și veți bea acest pahar, moartea Domnului vestiți până când va veni" (*1 Corinteni* 11, 26). Dacă prin Botez ne naștem la viața cea nouă în Hristos, prin Mirungere primim puterea păstrării și dezvoltării acestei vieți, prin Euharistie se desăvârșește această viață ca unire deplină cu Hristos în Biserică.

În Sfânta Euharistie, omul, născut la viața cea nouă în Hristos și întărit prin Sfântul Duh, nu se mai unește cu Hristos care Se naște și

moare pentru păcatele noastre, ci cu Hristos care moare la sfârșitul activități Sale pământești pentru a învia la viața veșnică. Sfânta Euharistie sădește astfel în noi puterea pentru a ne preda total existența noastră lui Dumnezeu spre a o primi umplută de viața Lui eternă, asemenea lui Iisus Hristos prin înviere. Euharistia nu este atât pentru viața reînnoită de pe pământ, după asemănarea vieții de pe pământ a lui Hristos, cât mai ales pentru viața de veci. Deci, pentru ridicarea deasupra vieții pământești spre împlinirea și desăvârșirea în Împărăția cea veșnică a lui Dumnezeu. Dar planul vieții eterne nu se suprapune numai planului vieții pământești reînnoite, ci se și interferează cu acesta și amândouă se susțin reciproc. De aceea, Euharistia nu se dă numai la sfârșitul vieții pământești reînnoite, ci și pe tot parcursul acesteia. Căci Hristos cu viața Lui eternă susține și întărește nu numai ca perspectivă, ci și ca arvună, mișcarea vieții noastre pământești spre viața veșnică în Dumnezeu. Prin aceasta, Sfânta Euharistie implică în ea înnoirea în curăție și virtuți și este cel mai important ajutor pentru ca viața noastră pământească să înainteze spre viața de veci. Viața cea nouă începută prin Botez, ce urmează morții omului vechi al păcatului, nu poate exista fără perspectiva și arvuna vieții de veci susținută de Euharistie. De aceea, Euharistia se dă îndată după Botez și Mirungere. Viața cea nouă de pe pământ n-ar avea niciun rost și nicio putere fără perspectiva și arvuna învierii. De aici rezultă și importanța împărtășirii continue cu Trupul și Sângele Domnului cel jertfit și înviat la viața cea veșnică.

Sf. Apostol Pavel precizează în acest sens: „Deci ne-am îngropat cu El, în moarte, prin botez, pentru ca, precum Hristos a înviat din morți, prin slava Tatălui, așa să umblăm și noi întru înnoirea vieții; căci dacă am fost altoiți pe El prin asemănarea morții Lui, atunci vom fi părtași și ai Învierii Lui" (*Romani* 6, 4-5). „Purtând totdeauna în trup omorârea lui Iisus, pentru ca și viața lui Iisus să se arate în trupul nostru [...], știind că Cel ce a înviat pe Domnul Iisus ne va învia și pe noi cu Iisus și ne va înfățișa împreună cu voi" (*2 Corinteni* 4, 10-14). Dacă mărturia Apostolilor ne dă încredințarea Învierii lui Hristos ca un fapt exterior nouă și siguranța că dacă El a înviat, vom învia și noi, prin Sfânta Euharistie

avem în noi înșine Învierea lui Hristos ca putere care ne conduce spre înviere și s-o pregustăm ca arvună.

Dacă prin Taina Botezului și cea a Mirungerii Hristos ne-a făcut, în Duhul Sfânt, proprie lucrarea Lui, care ne dă puterea să murim omului vechi și să ajungem la o viață nouă, în Euharistie El Se unește cu noi prin Însuși Trupul și Sângele Său din care iradiază această putere. Prin Trupul și Sângele lui Hristos, puterea dăruirii Lui lui Dumnezeu, a Învierii și incoruptibilității Lui se adâncește în sufletul nostru ca putere care va reconstitui trupul nostru înviat și incoruptibil la învierea de obște. Această putere se revarsă prin Euharistie și asupra întregii creații, pnevmatizând-o. De aceea, Euharistia este chezășia prefacerii noastre și a întregii creații ca cer și pământ nou al Împărăției lui Dumnezeu.

Dacă în Taina Mirungerii primim puterea dezvoltării vieții celei noi în Hristos, dăruită nouă în Taina Botezului, prin Euharistie se desăvârșește această viață prin unirea deplină cu Hristos în Biserica Sa. Dar cu toate că noul membru al Bisericii primește unirea deplină cu Hristos în Taina Euharistiei, nu se poate socoti ajuns la desăvârșire, fiindcă nu și-a adus încă și contribuția personală. El are concentrată în sine iconomia mântuirii sau tot drumul cu Hristos spre Împărăția lui Dumnezeu, pe care trebuie să-l parcurgă și să dezvolte viața cea nouă, primită prin aceste trei Taine, prin străduința proprie. Starea finală trebuie să se imprime însă de la început în ființa credinciosului prin Sfânta Euharistie pentru ca el să poată înainta apoi spre desăvârșirea creștină finală. Desăvârșirea credinciosului în Hristos trebuie trăită anticipat sau pregustată în mod reînnoit, prin împărtășirea repetată cu Trupul și Sângele Domnului, ca să rămână o țintă și un scop activ pentru el. Euharistia este Taina de inițiere, împreună cu Botezul și Mirungerea, prin care Hristos parcurge cu fiecare credincios în parte și cu toți împreună calea iconomiei divine pe care a străbătut-o El Însuși.

3.3.4. *Taina Pocăinței, Mărturisirii sau Spovedaniei*

La începutul vieții în Hristos, Taina Euharistiei urmează după Taina Botezului și cea a Mirungerii, desăvârșind unirea cu Hristos a celor intrați

în Biserică. În cursul vieții ulterioare, Taina Euharistiei urmează însă de obicei după cea a Mărturisirii, deoarece nu există om care să nu greșească. În *Taina Pocăinței*, care constă în mărturisirea individuală a păcatelor și primirea iertării acestora de către Dumnezeu prin preotul duhovnic, săvârșitorul văzut al Tainei, penitentul depășește distanța pe care păcatul a introdus-o între el și Hristos. Mărturisirea păcatelor și dezlegarea de ele se face în mod individual, deoarece așa cum fiecare medic tratează fiecare pacient în parte și prescrie o rețetă adecvată pentru maladia de care suferă, tot astfel preotul duhovnic trebuie să cerceteze personal pe fiecare credincios în parte și să-i prescrie remediul sau epitimia cuvenită pentru vindecarea de păcate și pregătirea în vederea primirii Împărtășaniei, prin care se desăvârșește comuniunea cu Hristos. În Taina Spovedaniei penitentul este conștientizat de gravitatea păcatelor săvârșite, și de cea a păcatului în general, și este instruit în credința și exigențele vieții creștine.

Taina Pocăinței a fost instituită de Mântuitorul Iisus Hristos prin faptul că El Însuși a iertat păcatele celor ce mărturiseau credința în El ca Fiu al lui Dumnezeu și cereau ajutorul Lui, mărturisindu-și păcatele și, după Înviere, în preajma Înălțării Sale la cer, a dat ucenicilor Săi puterea Duhului Sfânt de a ierta păcatele, suflând asupra lor și zicând: „Luați Duh Sfânt, cărora veți ierta păcatele, le vor fi iertate și cărora le veți ține, vor fi ținute" (*Ioan* 20, 22-23). Aceasta înseamnă că puterea dată Apostolilor și urmașilor acestora până la sfârșitul veacurilor de a ierta păcatele este puterea lui Hristos Însuși. Iertarea nu se dă numai vizibil pe pământ, de urmașii Apostolilor, ci de Hristos Însuși în cer, așa cum precizează Mântuitorul: „Adevărat vă spun vouă: oricâte veți lega pe pământ, vor fi legate și în cer, și oricâte veți dezlega pe pământ, vor fi dezlegate și în cer" (*Matei* 18, 18). Astfel, prin Taina Mărturisirii, credinciosul este restaurat în comuniunea cu Hristos și este ajutat să parcurgă cu El calea vieții spre Împărăția lui Dumnezeu.

3.3.5. *Taina Preoției*

Mântuitorul Iisus Hristos este marele și veșnicul Arhiereu (cf. *Evrei* 9, 24; 10, 15), Care a încheiat noul și veșnicul legământ dintre Dumnezeu și oameni (cf. *1 Corinteni* 9, 24-25) cu prețul Sângelui Său (cf. *Marcu* 9, 43).

El este Cel care jertfește, Cel care Se jertfește și Cel care Se oferă. Preoția lui Hristos este unică, desăvârșită și veșnică. „El fiind pururea viu, mijlocește pentru noi și mântuiește totdeauna pe cei ce prin El se apropie de Dumnezeu" (*Evrei* 7, 25). Iisus Hristos este deopotrivă „Apostolul și Arhiereul mărturisirii noastre" (*Evrei* 3,1), „Învățătorul" (*Ioan* 13, 13), „Împăratul" (*Matei* 25, 31-43; *Ioan* 18, 36-37) și „Păstorul cel bun care-Și pune sufletul pentru oi" (*Ioan* 10, 11). Preoția lui Hristos nu este deci un simplu act de ascultare sau de răscumpărare, ci un act de consacrare, de iubire și dăruire. Teologia și spiritualitatea liturgică ortodoxă se întemeiază pe slujirea arhierească a Celui care rămâne unicul „Mijlocitor între Dumnezeu și oameni: Omul Hristos Iisus, Cel ce S-a dat pe Sine preț de răscumpărare pentru toți" (*1 Timotei* 1, 5-6).

Dar pentru că prezența și lucrarea Lui în Biserică și în lume este nevăzută după Înălțare, El

> „Se leagă ca subiect ce ni Se dăruiește în chip nevăzut de o persoană umană, pe care consacrând-o ca preot sau episcop, face văzută dăruirea Sa către noi prin celelalte Taine. Dacă celelalte Taine reprezintă mijloacele văzute prin care preotul ne mijlocește o putere din cele date nouă de Hristos, sau Însuși Trupul și Sângele Lui, preoția califică însăși persoana văzută care împlinește aceste mijloace prin care Hristos dăruiește puterile Sale sau Trupul și Sângele Său prin acele Taine"[37].
>
> „În fiecare Taină Hristos Se dăruiește celor ce cred în El, iar în Taina Euharistiei Se dăruiește cu Însuși Trupul și Sângele Său. Dar fiind nevăzut și voind să ne dăruiască totuși acestea, adică Trupul și Sângele Său, în chip văzut, trebuie să Se dăruiască prin persoane văzute. Pe aceste persoane le alege și le sfințește El Însuși prin Taina Hirotoniei"[38].

Astfel, episcopul și preotul sunt în Biserică cei prin care Hristos Însuși lucrează și ne ajută să ne asumăm personal iconomia divină împlinită

[37] Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, pp. 143-144.
[38] Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, p. 143.

de El și să mergem pe calea Împărăției lui Dumnezeu. Preoția slujitoare sau sacramentală reprezintă pentru popor, în plan văzut, preoția nevăzută a lui Hristos. Prin aceasta se arată conștiinței credinciosului și comunității că au nevoie de Hristos ca Mijlocitor. Credincioșii și comunitatea ca întreg sau ca Biserică trebuie să recunoască faptul că Hristos în calitate de Cap al ei este altceva decât ea ca trup al Lui, că ea însăși are nevoie de Hristos ca Mijlocitor. De aceea, preoții nu sunt instituiți în slujirea preoțească de către comunitate, ci de Dumnezeu Însuși prin împărtășirea harului Duhului Sfânt în Taina Hirotoniei, instituită de Mântuitorul Iisus Hristos în acest scop[39].

După alegerea, pregătirea și consacrarea lor prin rugăciunea arhierească (cf. *Ioan* 17, 17-18), Mântuitorul Iisus Hristos a împărtășit Apostolilor harul preoției și apostoliei Lui, prin cuvânt și suflarea sensibilă a Sfântului Duh asupra lor, îndată după Înviere: „Pace vouă! Așa cum Tatăl M-a trimis pe Mine, tot astfel și Eu vă trimit pe voi. Și zicând acestea, a suflat asupra lor și le-a zis: Luați Duh Sfânt!, cărora le veți ierta păcatele li se vor ierta; cărora le veți ține, ținute vor fi" (*Ioan* 20, 21-23). Cu aceasta li se face trimiterea definitivă la apostolat în lume spre împlinirea întreitei lor misiuni prin care permanentizează în Biserică și în lume trimiterea și întreita Sa slujire (cf. *Matei* 28, 18-20). Instituirea preoției a făcut-o Mântuitorul Hristos în ziua Învierii Sale și a devenit lucrătoare prin Pogorârea Sfântului Duh „când s-au îmbrăcat cu putere de sus" (*Luca* 24, 49; *Faptele Apostolilor* 1, 4-5). *Faptele Apostolilor* și *Epistolele pauline* probează existența preoției sfințite de Dumnezeu prin Taina Hirotoniei, a cărei funcție este îndeplinită printr-o harismă specială a Sfântului Duh (cf. *Faptele Apostolilor* 6, 6; 14, 23; 20, 28; *Timotei* 1, 6-7; *Tit* 1, 5-9).

Caracterul specific și funcțiile sacerdotale ale preoției hirotonite, prin care antrenează pe credincioși în asumarea iconomiei divine realizate în Hristos constau în:

a) Propovăduirea cuvântului lui Dumnezeu prin care cheamă la mântuire și inițiază în tainele credinței: „Mergând învățați toate

[39] Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, p. 156.

neamurile" (*Matei* 28, 19). În cuvântul propovăduirii Bisericii este prezent ca subiect al acestei propovăduiri Hristos Însuși și lucrează în cei care primesc cu credință cuvântul: „Cel ce vă ascultă pe voi, pe Mine Mă ascultă" (*Luca* 10, 16).

b) Preoția este slujire sacramentală prin excelență, ea este investită cu misiunea și puterea de a săvârși cele șapte Taine: „botezându-le în numele Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh" (*Matei* 28, 19); „cărora le veți ierta păcatele, li se vor ierta" (*Ioan* 20, 23); în mod special a Tainei Euharistiei, „aceasta să faceți întru pomenirea Mea" (*Luca* 22, 19; *1 Corinteni* 11, 24).

c) Preoția hirotonită are harisma conducerii pastorale a credincioșilor și a comunității (cf. *Faptele Apostolilor* 1, 8; 2, 42-47): „Luați aminte de voi înșivă și la toată turma în care Duhul Sfânt v-a pus pe voi episcopi, ca să păstoriți Biserica lui Dumnezeu, pe care El a câștigat-o cu Însuși Sângele Său" (*Faptele Apostolilor* 20, 28). Episcopul este garantul și interpretul unității Bisericii locale în credință și în har: „Ia aminte la tine însuți și la învățătura ta; stăruie în ele, căci făcând aceasta te vei mântui și pe tine, și pe cei ce te ascultă" (*1 Timotei* 4, 16).

În actele de propovăduire, de pastorație și mai ales în cele sacramentale, preoția lucrează în numele lui Hristos, al Cărui iconom este episcopul și preotul. Preoția, ca slujire bisericească, implică o chemare din partea lui Dumnezeu, care are loc în multe feluri: „Nu voi M-ați ales pe Mine, ci Eu v-am ales pe voi și v-am rânduit să mergeți și roadă să aduceți, și roada voastră să rămână, ca Tatăl să vă dea orice-I veți cere în numele Meu" (*Ioan* 15, 16). Instituirea în slujire se face prin Taina Hirotoniei, în succesiunea apostolică a credinței și a harului. În Taina Hirotoniei, Hristos Însuși, prin lucrarea Sfântului Duh, Se leagă ca subiect care ni Se dăruiește în chip nevăzut, de o persoană umană, pe care o sfințește ca preot sau episcop și asigură dăruirea Sa către noi prin celelalte Taine ale Bisericii. Astfel, Taina Preoției califică însăși persoana văzută care săvârșește Tainele, propovăduiește și exercită lucrarea pastorală, prin care Hristos ne împărtășește harul Său mântuitor, precum și Trupul și Sângele Său.

Fără o persoană umană care să-L reprezinte pe Hristos, în calitate de chip văzut al Său, Hristos nu ne-ar putea împărtăși ca persoană darurile Sale, sau nu S-ar putea dărui pe Sine Însuși în celelalte Taine ca modalități văzute de dăruire a Sa. Această dăruire s-ar face numai în chip nevăzut și imposibil de sesizat. Prin Hirotonie, episcopii și preoții devin organe văzute ale Preotului și Arhiereului nevăzut și veșnic, Iisus Hristos. Este foarte interesant cum cei care contestă Taina Hirotoniei o fac în numele unicității mijlocirii lui Hristos, când tocmai această mijlocire unică a lui Hristos cere și presupune existența acestei Taine.

> „Preotul și episcopul sunt slujitorii Bisericii ca comunitate. Prin ei sunt primite celelalte Taine de credincioși sau ei se alipesc simplu de Biserică prin Tainele săvârșite de preoți. Hirotonia îl face pe cel care o primește reprezentant al Bisericii, săvârșitor al Tainelor prin care ea continuă să se mențină și să se extindă. Hirotonia este prin excelență Taina Bisericii, pe lângă faptul că este Taina care-L face pe Hristos trăit prin preoți, ca subiect, deosebit de credincioși. *Hirotonia este condiția celorlalte Taine, deși ea nu-și poate împlini menirea fără acelea.* La început a fost Hristos trimis ca Arhiereu, Care devenind nevăzut a lăsat Apostoli și pe urmașii lor ca arhierei și preoți văzuți, organe ale Lui"[40].

Întrucât prin Taina Hirotoniei, Hristos Însuși Se leagă de o persoană umană, prin alegere, consacrare și trimitere, făcând-o organ prin care El lucrează și chip văzut al Său, episcopii și preoții fac actuală iconomia mântuirii, cu puterea lui Hristos Însuși, pentru ca toți cei credincioși să se împărtășească de această iconomie și să și-o asume în mod personal.

3.3.6. *Taina Nunții*

Este un act sfânt, de origine dumnezeiască, în care, prin preot sau episcop, se împărtășește harul Sfântului Duh unui bărbat și unei femei

[40] Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, pp. 144-145.

care se unesc liber în căsătorie, care sfințește și înalță legătura naturală a căsătoriei la demnitatea reprezentării unirii duhovnicești dintre Hristos și Biserică[41].

Taina Nunții se întemeiază în acțiunea creatoare a lui Dumnezeu și în lucrarea Lui mântuitoare prin Iisus Hristos. Mărturisind originea dumnezeiască a așezământului căsătoriei, Biserica afirmă demnitatea acordată de Dumnezeu căsătoriei, pe temelia căreia se zidește orice familie omenească, precum și planul lui Dumnezeu cu privire la căsătorie și familie.

Dumnezeu l-a creat pe om după chipul și asemănarea Sa (cf. *Facerea* 1, 26-27). Aducându-l la existență din iubire, El l-a chemat în același timp la iubire. Căci Dumnezeu este iubire, Taina iubirii și comuniunii personale a iubirii (cf. *1 Ioan* 4, 8). Creând pe om după chipul Său, Dumnezeu l-a adus la existență ca ființă personală în dualitatea neuniformă și complementară de bărbat și femeie: „Și a făcut Dumnezeu pe om, după chipul lui Dumnezeu l-a făcut pe el, bărbat și femeie i-a făcut pe ei" (*Facerea* 1, 27). Dar „vorbind de doi, Dumnezeu vorbește de unul singur", spune Sf. Ioan Gură de Aur în comentariul său la acest text. Creând pe om în această dualitate personală și complementară, Dumnezeu a înscris în el vocația, capacitatea și responsabilitatea corespunzătoare pentru iubire și comuniune. Deoarece omul este un spirit întrupat, adică un suflet care se exprimă într-un trup sau un trup însuflețit de un spirit nemuritor, el este chemat la iubire în totalitatea sa unitară trup și suflet. Iubirea cuprinde și trupul omenesc, iar acesta participă la iubirea spirituală[42].

Căsătoria și familia care rezultă din aceasta nu se întemeiază numai pe dragostea naturală reciprocă dintre bărbat și femeie sau pe necesitatea de a trăi în comuniune, ci și, sau în primul rând, pe comuniunea dintre Dumnezeu și omenirea pe care Dumnezeu o iubește, comuniune care trebuie să se reflecte în viața familiei.

[41] Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, p. 176.

[42] Pr. Valer Bel, „Familia și Biserica", în: *Studia Universitatis Babeș-Bolyai. Theologia Orthodoxă*, LVI (2011), pp. 99-102.

Faptul acesta se exprimă în perioada Vechiului Testament prin legământul lui Dumnezeu cu Poporul ales. Aici legătura de dragoste a soților devine chipul și simbolul legământului încheiat de Dumnezeu cu poporul Său (cf. *Isaia* 54; *Osea* 3, 21), iar păcatul care contravine legământului conjugal devine imaginea infidelității poporului față de Dumnezeu: idolatria este infidelitate, adulter și prostituție (cf. *Ieremia* 3, 6-13; *Iezechiel* 16, 25); neascultarea față de Lege este o abandonare a iubirii maritale a lui Dumnezeu. Dar infidelitatea lui Israel nu distruge fidelitatea veșnică a lui Dumnezeu și, prin urmare, iubirea totdeauna fidelă a lui Dumnezeu este prezentată ca exemplară pentru relațiile de dragoste fidelă care trebuie să existe între soți și în familie.

Comuniunea între Dumnezeu și oameni se împlinește definitiv în Iisus Hristos, darul suprem al iubirii lui Dumnezeu către noi. Fiul lui Dumnezeu, asumând natura noastră omenească, revelează adevărul originar al căsătoriei (cf. *Facerea* 2, 4; *Matei* 19, 5), iar prin participarea la Nunta din Cana Galileei, Iisus Hristos binecuvântează căsătoria, luând-o sub protecția Sa. Eliberând omul din egoismul său, El întărește legătura căsătoriei dintre bărbat și femeie și o înalță din ordinea naturii în ordinea harului, făcându-l pe om să se realizeze în întregime după voia lui Dumnezeu.

Prin Jertfa și Învierea Sa, Hristos Se dăruiește ca Mântuitor al omenirii pe care Și-o unește ca trup al Său în Biserică (cf. *Faptele Apostolilor* 20, 28; *Efeseni* 5, 23-27). În Jertfa și Învierea Domnului se manifestă în întregime planul pe care Dumnezeu l-a imprimat căsătoriei de la creație, acela de a fi în Hristos o icoană concretă a legăturii dintre Hristos și Biserică (cf. *Efeseni* 5, 23-32), deci o Taină, iar familia care rodește din ea să fie o imagine miniaturală a Bisericii. Așa se explică faptul că de câteva ori în Noul Testament, familia creștină este denumită cu termenul de „Biserică" (cf. *Romani* 16, 5; *1 Corinteni* 16, 19).

Prin crucea, Învierea și Înălțarea la Cer a lui Hristos și harul Său izvorât din acestea, familia și Biserica sunt legate indisolubil și se susțin reciproc. Harul lui Hristos le dă o inimă nouă și-i face pe bărbat și pe femeie capabili să se iubească așa cum Hristos ne-a iubit pe noi. Prin credință și prin har, dragostea conjugală este transfigurată și devine

filantropia conjugală. Acesta este modul propriu și specific în care soții, participând la iubirea de oameni a lui Hristos, se dăruiesc ei înșiși pe crucea familiei și sunt chemați la viață.

Prin Taina Botezului, soții creștini sunt născuți la viața cea nouă în Hristos și sunt încorporați în trupul lui Hristos-Biserica. Prin această înserare în familia lui Dumnezeu, comuniunea intimă de viață și iubire conjugală, întemeiată de Dumnezeu Creatorul, este ridicată în ordinea harului și asumată în filantropia lui Hristos, susținută și îmbogățită prin puterea Sa mântuitoare. Dacă prin Taina Botezului și prin celelalte Taine omul este pus într-o relație strânsă cu Dumnezeu, prin Taina Nunții el este pus într-o relație strânsă cu un semen al său și împreună în relație strânsă cu Dumnezeu. De aceea, prin Taina Nunții se împărtășește harul Sfântului Duh unui bărbat și unei femei, care se unesc în mod liber prin căsătorie, har care sfințește și înalță legătura naturală a căsătoriei la demnitatea reprezentării unirii duhovnicești dintre Hristos și Biserică.

Soții sunt deci în Biserică și pentru Biserică și le amintește de Cel care a venit pe cruce pentru a câștiga Biserica și a o face prezență anticipată a Împărăției lui Dumnezeu. Ei sunt unul pentru altul și pentru copiii lor martorii mântuirii la care Tainele îi fac părtași. Taina Nunții, ca fiecare Taină de altfel, este o anamneză, o actualizare și o profeție a împlinirii finale a evenimentului mântuirii în Hristos. Este anamneză deoarece Taina dă soților harul și datoria de a-și aminti de marile fapte mântuitoare ale lui Dumnezeu. Este actualizare pentru că ea le dă soților harul și misiunea de a trăi în prezent, unul față de altul și față de copiii lor, exigențele iubirii lui Dumnezeu care cheamă și iartă și este profeție, pentru că le dă speranța desăvârșirii acestei comuniuni în Împărăția viitoare a lui Dumnezeu.

Ca fiecare din cele șapte Taine, Nunta este actualizare a evenimentului mântuirii și asumare a iconomiei divine împlinite în Hristos, însă în modul ei specific. Conținutul participării la viața lui Hristos este, de asemenea, specific. Iubirea conjugală comportă o totalitate în care sunt antrenate toate componentele persoanei umane: chemarea instinctului, puterea sentimentului și afectivității, aspirațiile sufletului și voința. Toate acestea vizează o unitate profund personală care conduce la a

face totul cu o inimă și cu un suflet. Iubirea conjugală, transfigurată și devenită prin harul lui Hristos filantropie conjugală, spiritualizează relațiile dintre soți. Taina fiecăruia dintre ei se îmbină cu a celuilalt într-o taină unică, deoarece fiecare poartă tot mai mult din celălalt în persoana sa. Un rol important în această spiritualizare treptată a legăturii dintre ei îl are exercițiul și creșterea responsabilității reciproce, care rezultă din iubire.

Conform planului lui Dumnezeu, căsătoria este fundamentul acestei comuniuni mai largi care este familia, pentru că instituția însăși a căsătoriei și iubirea conjugală sunt ordonate spre procrearea și educarea copiilor în care acestea își găsesc încoronarea. În realitatea ei cea mai profundă, iubirea este în mod esențial dar, iar iubirea conjugală îi face pe soți capabili de dăruirea prin care ei devin colaboratori ai lui Dumnezeu pentru a da viață unei alte persoane umane. Astfel, soții dau viață, dincolo de ei înșiși, copilului, reflectarea vie a iubirii și semn permanent al unității lor, sinteză vie și indisociabilă de ființa lor de tată și de mamă.

Devenind părinți, soții primesc de la Dumnezeu darul unei noi responsabilități. Iubirea lor părintească este chemată să devină semnul vizibil al iubirii lui Dumnezeu Însuși, de la Care vine orice paternitate în cer și pe pământ (cf. *Efeseni* 3, 15). În sânul familiei se nasc astfel un ansamblu de relații interpersonale, raport între soți, paternitate – maternitate, filiație, fraternitate – prin care fiecare persoană umană este introdusă în „familia umană" și în „familia lui Dumnezeu", care este Biserica.

Familia umană, dezagregată prin păcat, este refăcută în unitatea ei prin puterea mântuitoare a morții, Învierii și Înălțării la Cer a lui Hristos. Familia creștină care participă la eficiența mântuitoare a lui Hristos constituie mediul natural în care se înfăptuiește inserarea persoanelor umane în marea familie a Bisericii. Misiunea dată de la început bărbatului și femeii de a crește și a se înmulți își atinge astfel realizarea și împlinirea adevărată. Astfel, Biserica zidește familia și familia zidește Biserica. Biserica găsește în familia născută prin Taină leagănul său, locul și mediul în care se pregătesc noi generații de membri ai Bisericii, iar familia, susținută și întărită de harul lui Dumnezeu, își găsește împlinirea în Biserică și amândouă în Împărăția lui Dumnezeu.

3.3.7. *Taina Maslului*

Taina Maslului este taina prin care se împărtășește credinciosului bolnav harul vindecării trupești și al iertării păcatelor făcute după ultima Mărturisire, prin ungerea cu untdelemn sfințit însoțită de rugăciunea preoților. Ea se întemeiază în faptul că Iisus Hristos Însuși a iertat păcatele și a vindecat pe cei bolnavi în timpul activității Sale pământești și a dat Apostolilor și Bisericii Sale această putere și misiune. Deși această Taină se săvârșește pentru însănătoșirea trupească a primitorului, ea vizează mai întâi iertarea păcatelor și așezarea lui și a celor care participă la ea pe calea Împărăției lui Dumnezeu.

Sfintele Evanghelii ne arată grija deosebită pe care a avut-o Mântuitorul Iisus Hristos față de cei bolnavi: „Și Iisus străbătea toate cetățile și satele, învățând în sinagogile lor, propovăduind Evanghelia împărăției și vindecând toată boala și neputința în popor" (*Matei* 9, 35). El a vindecat tot felul de boli, iar minunile săvârșite au constat mai ales în vindecări minunate: „și aduceau la El pe toți cei aflați în suferință și cuprinși de multe feluri de boli și chinuri, pe demonizați, pe lunatici, pe slăbănogi și El îi vindeca" (*Matei* 4, 24; 8, 16). Deși toți evangheliștii relatează minunile pentru a arăta cine este Iisus – Mesia Cel făgăduit, Fiul lui Dumnezeu, Care stăpânește peste toată creația – vindecările minunate îl arată pe Iisus ca fiind, în același timp, iubitor și plin de compasiune pentru oameni. Lăcrimează la moartea prietenului Său, Lazăr, vindecă sâmbăta, arătând că mila este mult mai importantă decât respectarea strictă a Legii (cf. *Marcu* 3, 1-5). Vindecările minunate sunt astfel, în primul rând, fapte concrete de slujire, dar puterea Lui dătătoare de viață se manifestă și ca o confirmare a misiunii Sale în lume, căci faptele Sale sunt *semne* ale Împărăției, tocmai pentru că Iisus vindecă persoana umană în integralitatea ei, restaurând comuniunea ei cu Dumnezeu.

Strâns legată de puterea vindecării este și puterea de a ierta păcatele. Iisus iartă mai întâi păcatele slăbănogului din Capernaum și abia apoi îl vindecă. Slujirea vindecătoare a lui Iisus are în vedere persoana în integralitatea ei, iar boala fizică nu este decât un simptom al bolii care invadează întreaga lume, boala care își are originea în păcat. De aceea,

Iisus îndepărtează mai întâi sursa bolii. Deşi foarte importantă pentru ajutorarea celor suferinzi, vindecarea trupească nu este totuşi un scop în sine, ea vizează restabilirea comuniunii omului cu Dumnezeu. Vindecările minunate presupun de aceea credinţa şi pocăinţa. Înaintea săvârşirii unei vindecări, Iisus a cerut adesea răspunsul credinţei în puterea Lui dumnezeiască sau a stimulat-o în cel vindecat, ca în cazul vindecării orbului din naştere. Astfel, când doi nevăzători Îl rugau insistent să le redea vederea, El îi întreabă: „Credeţi că pot să fac Eu aceasta? Ei i-au răspuns: Da, Doamne! Atunci s-a atins de ochii lor zicând: Fie vouă după credinţa voastră! Şi s-au deschis ochii lor" (*Matei* 9, 27-30).

Mântuitorul Iisus Hristos a venit să inaugureze Împărăţia lui Dumnezeu, care se va plini doar atunci când Se va întoarce întru slavă, la a doua Sa venire. Prin urmare, vindecările minunate erau doar o pregustare a ceea ce va să vină, dar o pregustare reală. Încă de la începutul activităţii Sale, Iisus îi alege pe Apostoli şi ucenici şi-i trimite să propovăduiască Evanghelia împărăţiei lui Dumnezeu, dându-le şi puterea şi porunca vindecării bolnavilor: „Şi chemându-i pe cei doisprezece ucenici ai Săi, le-a dat putere asupra duhurilor necurate, ca să le scoată şi să tămăduiască toată boala şi toată neputinţa. Şi mergând, propovăduiţi zicându-le: S-a apropiat Împărăţia Cerurilor!" (*Matei* 10, 1, 7; *Luca* 9, 1-2). Evangheliile relatează că „ieşind ei propovăduiau să se pocăiască. Şi scoteau mulţi demoni şi ungeau cu untdelemn pe mulţi bolnavi şi-i vindecau" (*Marcu* 6, 7-13). Iisus Hristos cel înviat şi înălţat Însuşi ca „Doctorul sufletelor şi trupurilor noastre" vindecă prin rugăciunea Bisericii: „Deci Domnul Iisus, după ce a vorbit cu ei, S-a înălţat la cer şi a şezut de-a dreapta lui Dumnezeu. Iar ei plecând, au propovăduit pretutindeni, Domnul lucrând împreună cu ei şi întărind cuvântul prin semnele ce urmau" (*Marcu* 16, 19-20). Curând după Cincizecime, Apostolul Petru vindecă un olog din naştere şi, propovăduind mântuirea în Hristos, arată că „credinţa în El i-a dat lui această întregire în faţa noastră, a tuturor" (*Faptele Apostolilor* 3, 16). În activitatea lor de propovăduire, Apostolii au continuat să săvârşească vindecări ca semne ale Împărăţiei (cf. *Faptele Apostolilor* 9, 32-43). Iar Apostolul Iacob îndeamnă: „Este cineva bolnav între voi? Să cheme preoţii Bisericii şi să se roage pentru el, ungându-l

cu untdelemn, în numele Domnului. Şi rugăciunea credinţei va mântui pe cel bolnav şi Domnul îl va ridica, şi, de va fi făcut păcate, se vor ierta lui" (*Iacob* 5, 14-15). Prin aceasta se arată că taina se săvârşea în Biserică încă din timpurile Apostolilor.

Biserica se roagă pentru vindecarea fizică, dar mai ales pentru iertarea păcatelor şi vindecarea duhovnicească. Aceasta reiese atât din citirile din *Apostol* şi *Evanghelii*, cât şi din cele şapte rugăciuni stăruitoare ale Slujbei Sfântului Maslu. Aceste citiri şi rugăciuni îi ajută pe cei prezenţi să se întărească în credinţă, în nădejdea şi puterea lui Dumnezeu şi să primească harul său vindecător. Lucrarea Sfântului Duh în om, care este cerută şi acordată prin Taina Maslului, nu s-ar putea produce fără o deschidere a sufletului bolnavului prin credinţă şi căinţă. Acestea sunt stimulate prin Taina Maslului în omul bolnav, care are o sensibilitate deosebită pentru lucrarea lui Dumnezeu, deoarece îşi dă seama de neputinţa omului şi-şi pune nădejdea în Dumnezeu. Faptul acesta aşază vindecarea fizică într-o lumină adecvată. Bolnavul este vindecat, trup şi suflet, ca să-L slăvească pe Dumnezeu şi să se pregătească pentru venirea Împărăţiei Sale:

> „Aşa fă-ne şi pe noi să fim slujitori ai legii Tale celei noi, a Fiului Tău, prin untdelemnul acesta pe care sfinţeşte-l cu scump Sângele Tău, ca dezbrăcându-ne de poftele cele lumeşti, să murim păcatului şi să viem dreptăţii, îmbrăcându-ne în Domnul nostru Iisus Hristos, prin sfinţenia ce va fi adusă untdelemnului acestuia"[43].

Aşadar, vindecarea sufletească şi trupească nu se reduce numai la încetarea patimilor şi a bolii fizice, oricât de importantă este aceasta. Deliberat şi conştient, Biserica ne duce înapoi la Taina Botezului, când cel botezat „s-a îmbrăcat în Hristos" (*Galateni* 3, 27), şi la cea a Mirungerii, când a primit Sfântul Duh şi a devenit părtaş la preoţia împărătească. În rugăciunile *Slujbei Sfântului Maslu* sunt enumerate aspectele pozitive ale vindecării duhovniceşti, care fac apel la harul pe

[43] *Slujba Sfântului Maslu. Rugăciunea întâi.*

care l-am primit prin Botez. Ungerea bolnavilor, la fel ca Botezul, se face nu numai pentru iertarea păcatelor și pentru vindecarea fizică, ci pentru eliberarea din robie, pentru nașterea din nou, pentru luminare și pentru înfiere, ca să dobândim fericirea sfinților și să fim primiți în odihna cea veșnică a Împărăției lui Dumnezeu. Taina Maslului săvârșită în Biserică și de către întreaga Biserică vizează însănătoșirea bolnavului și reintegrarea lui în comunitate, în Biserica – trupul lui Hristos, ca anticipare a Împărăției lui Dumnezeu. Lucrarea lui Dumnezeu în Taina Maslului vindecă în primul rând prin faptul că luminează sensul vieții și al sănătății ca daruri ale lui Dumnezeu. În acest context, suferința cauzată de boală este legată de Crucea lui Hristos – Care a suferit și a murit pentru noi și a ajuns la Înviere – și este transformată prin aceasta în mijloc de biruință a bolii și a suferinței. Astfel, indiferent care este rezultatul în ceea ce privește însănătoșirea trupului, bolnavul este readus la realitatea în care a intrat prin Botez, adică este așezat împreună cu Hristos pe calea Împărăției lui Dumnezeu[44].

Dumnezeu a instituit în Biserică, pe lângă Tainele inițierii sau ale încorporării în trupul lui Hristos-Biserica, Tainele restaurării, prin care este refăcută comuniunea omului cu Dumnezeu, afectată de păcat, și Taine pentru misiuni speciale, Taina Nunții, care stă la baza familiei creștine și Taina Preoției, care face parte din structura sacramentală a Bisericii.

3.4. Sinergie și îndumnezeirea omului în Biserică prin har, credință și fapte bune

În procesul mântuirii personale lucrarea harului ca iubire a lui Dumnezeu îndreptată spre noi premerge lucrării omului: „Dar Dumnezeu, bogat fiind în milă, pentru multa Sa iubire cu care ne-a iubit, pe noi cei ce eram morți prin greșealele noastre, ne-a făcut vii împreună cu Hristos – prin har sunteți mântuiți!" (*Galateni* 2, 4-5). „Noi iubim pe Dumnezeu, fiindcă El ne-a iubit cel dintâi" (*1 Ioan* 4, 19). „În aceasta

[44] A se vedea mai pe larg articolele din lucrarea: *Taina Sfântului Maslu și Îngrijirea bolnavilor*, Ed. Cuvântul Vieții, București, 2012.

este dragostea, nu fiindcă noi am iubit pe Dumnezeu, ci fiindcă El ne-a iubit pe noi și a trimis pe Fiul Său jertfă de ispășire pentru păcatele noastre" (*1 Ioan* 4, 10). De aceea, harul ne este dăruit ca un dar gratuit al lui Dumnezeu prin Sfintele Taine în principalele momente ale vieții.

3.4.1. *Harul lui Dumnezeu*

Harul lui Dumnezeu este energia necreată care izvorăște din ființa dumnezeiască a celor trei Ipostasuri și este nedespărțită de ea, sau de aceste Ipostasuri. Harul este prezența și lucrarea lui Dumnezeu în noi. Dumnezeu respectă libertatea omului, creat „după chipul Său", pentru că îl iubește, de aceea mântuirea personală este un proces care se desfășoară pe tot parcursul vieții omului, prin participarea omului la propria sa mântuire. Această participare se face prin colaborarea omului cu harul lui Dumnezeu, dăruit gratuit prin Sfintele Taine, ca dar al Său.

Această colaborare a omului la propria sa mântuire se realizează prin „credința care este lucrătoare prin iubire" (*Galateni* 5, 6), adică prin credință și faptele bune izvorâte din credință. Condițiile mântuirii personale sunt, deci, harul lui Dumnezeu, credința și faptele bune. Dumnezeu oferă harul Său, iar omul trebuie să colaboreze cu acesta prin credință și faptele bune izvorâte din credință.

3.4.2. *Etapele sau treptele mântuirii personale*

Se disting *două etape în procesul mântuirii personale* sau al colaborării omului cu harul lui Dumnezeu. Una care privește pregătirea omului pentru renașterea lui spirituală în Hristos, iar cealaltă se referă la sălășluirea lui Hristos în credincios și prefacerea lui după chipul lui Hristos, prin asumarea iconomiei divine realizată în Hristos de către om în Tainele Bisericii și colaborarea cu harul lui Dumnezeu prin credință și fapte bune.

a) *Pregătirea omului* în vederea mântuirii personale are diferite forme, lucrarea harului are în aceasta inițiativa, iar omul îl primește și începe colaborarea cu el. Astfel, Apostolii au fost pregătiți pentru

primirea Duhului Sfânt de Mântuitorul Însuşi, într-un răstimp de trei ani. Pregătirea celor care s-au botezat la Pogorârea Sfântului Duh a început prin predica Apostolului Petru, care a provocat în ei „străpungerea inimii" şi dorinţa de a se mântui prin ataşare de Hristos, iar pregătirea lui Saul a fost provocată de arătarea nemijlocită a lui Hristos pe drumul Damascului.

În general, însă, sufletul omului este mişcat de har în ambianţa care iradiază din Biserică. Hristos lucrează înainte de Botez asupra lui prin cuvântul unui credincios care face parte din Biserică, în care este prezent şi lucrător Sfântul Duh. Această lucrare are loc atât prin cuvânt, cât şi prin mărturia vieţii, închinată lui Hristos, a credinciosului respectiv. Înainte de renaşterea omului, harul lucrează din afara sufletului asupra lui, iar prin renaştere se sălăşluieşte în el şi după aceasta va lucra prin colaborarea credinciosului cu harul. Dimpotrivă, Satana lucrează până la Botez înlăuntrul sufletului, iar după Botez lucrează din afara lui. Dar, ca să pregătească pe cel care vrea să vină la Hristos, cuvântul de chemare trebuie să vină din plinătatea Bisericii, în care se trăieşte moartea cu Hristos şi arvuna Învierii Lui. Prin urmare, pregătirea omului în vederea Botezului se face pe lângă Biserică, prin puterea lui Hristos, care iradiază din ea, şi este o pregătire a intrării omului în Biserică. Structura credinţei, ca act personal, este nedespărţită de învăţătura de credinţă a Bisericii, în care este exprimată explicativ revelarea de Sine a lui Dumnezeu în lucrarea Sa mântuitoare. De aceea, însuşirea, trăirea şi mărturisirea credinţei adevărate sunt semnele creştinului autentic.

b) *Sălăşluirea lui Hristos în credincios* se produce prin Taina Botezului, ca intrare a omului în Biserică. Prin Taina Botezului se desfiinţează păcatul strămoşesc şi celelalte păcate săvârşite din puterea acestuia, iar Hristos Se sălăşluieşte cu harul Lui în fiinţa credinciosului, ca început al vieţii noi. Duhul lui Hristos sălăşluit intim în sufletul omului întreţine în acesta dorinţa unirii cu Hristos, iar această dorinţă rodeşte în faptele iubirii ce rezultă din ea. Astfel începe o viaţă nouă în om, orientată spre ferirea de păcate şi spre săvârşirea voii lui Hristos, în relaţie de comuniune reciprocă. Această viaţă nouă este întreţinută şi dezvoltată pe parcursul întregii vieţi prin credinţa şi faptele bune izvorâte din

credinţă, pe de-o parte, şi prin restabilirea comuniunii cu Dumnezeu prin Taina Mărturisirii, respectiv Taina Maslului şi Împărtăşirea euharistică, pe de altă parte.

3.4.3. *Sinergia sau colaborarea cu harul lui Dumnezeu prin credinţă şi faptele bune izvorâte din credinţă*

a) *Credinţa.* După Sfânta Scriptură, credinţa este răspunsul total şi integral al omului la chemarea lui Dumnezeu. Credinţa este deschiderea spiritului nostru spre existenţa nemărginită a lui Dumnezeu, Care intră prin harul Său în intimitatea sufletului nostru şi ne cheamă la comuniunea cu Sine. Prin însăşi natura ei, credinţa este un act personal, liber şi sinergetic (de colaborare cu harul lui Dumnezeu), ea nu se impune prin constrângere, ci se oferă numai: „Iată, stau la uşă şi bat; de va auzi cineva glasul Meu şi va deschide uşa, voi intra la el şi voi cina cu el şi el cu Mine" (*Apocalipsa* 3, 20), spune Domnul.

Credinţa ca act personal este transpunerea omului într-o nouă ordine de existenţă, în existenţa de comuniune cu Dumnezeu. Iar această experienţă a credinţei este o cunoaştere teologică, în care taina lui Dumnezeu, Care Se revelează în mod personal, este cunoscută, fără să poată fi exprimată, este interiorizată, fără să fie epuizată. Prin credinţă creştinul primeşte capacitatea spirituală, dată de Dumnezeu Însuşi, de a-L cunoaşte aşa cum El Se revelează şi de a trăi în comuniune cu El. *Epistola către Evrei* defineşte credinţa ca fiind „fiinţarea celor nădăjduite, dovada lucrurilor nevăzute" (*Evrei* 1, 1). De aici rezultă că credinţa oferă cunoaşterea lui Dumnezeu şi a lucrării Lui, cunoaşterea realităţilor dumnezeieşti nevăzute. Credinţa este îndreptată spre realităţile viitoare, spre realitatea ultimă din care, prin credinţă, avem deja acum o arvună, aşa cum ne arată Sf. Apostol Pavel, când zice: „Căci acum vedem prin oglindă, ca-n ghicitură, dar atunci faţă către faţă. Acum cunosc în parte; atunci însă deplin voi cunoaşte, aşa cum şi eu deplin sunt cunoscut" (*1 Corinteni* 13, 12). Credinţa este, aşadar, o vedere spirituală, în parte, nedesăvârşită, dar directă şi nemijlocită a tainei lui Dumnezeu, a lucrării şi Împărăţiei Sale. Credinţa este o lumină pe care ne-o dă Dumnezeu

pentru a-L vedea în lumina Sa neapropiată (cf. *1 Timotei* 6, 16); „întru lumina Ta vom vedea lumină", cântă Biserica în *Doxologia mare*. Sf. Apostol Ioan arată că credința este deschiderea sufletului, prin puterea harului, pentru prezența iubirii lui Dumnezeu, Care S-a descoperit în Iisus Hristos cel răstignit, înviat și înălțat la cer (cf. *1 Ioan* 5, 1-2). Experiența comuniunii cu Dumnezeu și vederea duhovnicească și anticipată a Împărăției Sale se întemeiază pe manifestarea lui Dumnezeu în Persoana Fiului Său întrupat, în Care Dumnezeu a venit în maximă apropiere de noi și în Învierea Căruia experiem anticipat Împărăția viitoare a lui Dumnezeu. Învierea lui Hristos este, de aceea, „piatra" credinței. În acest sens spune Sf. Apostol Pavel: „Că de vei mărturisi cu gura ta că Iisus este Domnul și vei crede în inima ta că Dumnezeu L-a înviat pe El din morți, te vei mântui" (*Romani* 10, 9). „Hristos a înviat din morți, fiind începătură (a învierii) celor adormiți" (*1 Corinteni* 15, 20). De aceea, credința creștină vine de la Hristos prin mărturia directă și propovăduirea celor care au văzut și au experiat „Cuvântul vieții", „Care era la Tatăl și S-a arătat nouă" (*1 Ioan* 1, 1-3). Este „credința dată sfinților, o dată pentru totdeauna" (*Iuda* 1, 3) și transmisă în Biserica dreptmăritoare în succesiunea generațiilor de creștini ca membri ai Bisericii lui Hristos.

b) *Faptele bune izvorâte din credință.* Credința ne oferă cunoașterea lui Dumnezeu, a lucrării Lui și anticiparea Împărăției Lui, în măsura în care credința este lucrătoare prin iubire (cf. *Galateni* 5, 6) și se concretizează în faptele bune izvorâte din credință. Credința mântuitoare este credința care se manifestă în fapte bune, devine un mod de viață și orientează întreaga viață a credinciosului. Credința presupune dialogul iubirii, relația personală cu Dumnezeu. Nu este vorba numai de adeziunea intelectuală, teoretică la existența lui Dumnezeu, ci de schimbarea vieții după exigențele credinței. Căci „credința: dacă nu are fapte, este moartă în ea însăși" (*Iacob* 1, 17). O credință pur teoretică despre existența lui Dumnezeu au și demonii și se cutremură (cf. *Iacob* 1, 19).

Există o legătură directă între realitatea credinței și realitatea existenței. În acest sens, credința înseamnă nu numai a gândi altfel, ci și a exista altfel, a trăi și a muri altfel, în deplină dăruire a întregii noastre

existențe lui Dumnezeu, așa cum ne rugăm mereu: „pe noi înșine și unii pe alții și toată viața noastră lui Hristos Dumnezeu să o dăm". Credința se manifestă în acte și evenimente personale și colective. Taina credinței este transpusă în fapte istorice, în spiritualitatea creștină, și orientează întreaga viață a credinciosului: „Cuvântul vieții cu tărie ținându-l", creștinii sunt „ca niște luminători în lume" (*Filipeni* 2, 15-16). Conținutul credinței determină conținutul vieții creștine, regula credinței devine regula vieții sau, cu alte cuvinte, concepția creștinului despre om, istorie și societate este la înălțimea concepției sale despre Dumnezeu și despre lucrarea Lui mântuitoare. În acest sens, credința este lucrarea harului lui Dumnezeu care produce în omul căzut mântuirea, așa cum arată Sf. Apostol Pavel când spune: „Iar dreptul din credință va fi viu" (*Romani* 1, 17) sau „Căci socotim că prin credință se va îndrepta omul" (*Romani* 3, 28). Prin credința care rodește în fapte bune sau prin credință și faptele bune izvorâte din credință.

Teologia ortodoxă consideră, în virtutea chipului lui Dumnezeu din om, care include trupul și sufletul într-o implicare reciprocă și inseparabilă, că atât credința, cât și faptele bune contribuie la desăvârșirea omului prin puterea pe care acesta o primește de la Hristos.

Sf. Apostol Pavel vorbește despre mântuirea personală ca viață nouă în Hristos și accentuează faptul că mântuirea este darul lui Dumnezeu pe care omul îl primește prin credința în Hristos: „Căci în har sunteți mântuiți, prin credință, și aceasta nu este de la voi; este darul lui Dumnezeu" (*Efeseni* 2, 8). Iar pentru a accentua că mântuirea, ca dar al lui Dumnezeu, o primim numai prin credința în Hristos adaugă: „Nu din fapte, ca să nu se laude nimeni" (*Galateni* 2, 9). Aici Apostolul Pavel se referă însă la prescripțiile legii mozaice (tăierea împrejur, serbarea sâmbetei, jertfele Vechiului Testament etc.) și care evident că, după ce ni s-a dat Evanghelia, nu mai sunt lege pentru mântuire. Deci el respinge faptele care nu izvorăsc din credința în Hristos și din iubirea față de El, adică faptele legii care nu îndreptează pe om (cf. *Romani* 3, 20 și 28)[45].

[45] Pr. Dumitru Radu, *Despre înnoirea și îndumnezeirea omului în Hristos*, Ed. Mitropoliei Olteniei, Craiova, 2007, p. 245.

Mântuirea personală este, însă, o lucrare sinergică, adică rodul împreunei-lucrări a lui Dumnezeu și a omului. Dumnezeu ne dăruiește harul Său, absolut necesar pentru mântuire, care nu numai că începe mântuirea, aprinzând credința în om, ci o și menține și o desăvârșește. Dar, nu putem lucra împreună cu Dumnezeu la mântuirea noastră numai în Biserică, adică rămânând în comuniunea Bisericii, prin Hristos, care ne ține în comuniunea cu Dumnezeu și cu semenii.

Harul lui Dumnezeu, credința și faptele bune izvorâte din credință sunt în om un întreg nedespărțit. Biserica Ortodoxă subliniază necesitatea și lucrarea harului dumnezeiesc, arătând mântuirea ca dar al lui Dumnezeu, dar evidențiază și contribuția omului, prin credință și fapte bune, în realizarea mântuirii personale. Pentru a înțelege valoarea și necesitatea credinței și a faptelor bune pentru mântuire trebuie să se aibă mereu în vedere că, în lucrarea mântuirii, harul dumnezeiesc face posibile și susține credința și faptele credinței sau faptele bune. Sf. Apostol Pavel arată ajutorul Sfântului Duh în credința și faptele omului când spune: „Duhul vine în ajutor slăbiciunii noastre, căci noi nu știm să ne rugăm cum trebuie, ci Însuși Duhul Se roagă pentru noi cu suspine negrăite" (*Romani* 8, 26).

În toate locurile din epistolele Sf. Apostol Pavel despre viața cea nouă în Hristos, în continuă creștere în cei îndreptați, este implicată și necesitatea faptelor bune ca mărturii ale credinței în Iisus Hristos. Pe lângă aceasta, el se pronunță în multe locuri în mod expres despre necesitatea faptelor bune. Prin credință, omul se deschide harului dumnezeiesc și lucrează cu el, căci acel da pe care îl exprimă credința la chemarea lui Dumnezeu la comuniune cu Sine, omul îl dă din lucrarea harului dumnezeiesc sălășluit în el căruia îi răspunde. De aceea spune Scriptura că prin credință suntem mântuiți: „Dar dreptatea lui Dumnezeu vine prin credința în Iisus Hristos, pentru toți și peste toți cei ce cred" (*Romani* 3, 22).

Mântuitorul Iisus Hristos a cerut credința atunci când a făcut vindecări minunate sau învieri din morți, fie a celor vindecați, fie a celor din jurul acestora (cf. *Matei* 9, 22; 9, 28-29; *Marcu* 8, 22; *Luca* 5, 14; 5, 18-20). Dar aceasta nu pentru că El avea nevoie de mărturisirea ei pentru cele ce

avea să săvârșească, ci numai pentru a ne arăta că mântuirea este un act de libertate. Se mântuiește cine vrea și săvârșește ceea ce implică credința. Credința care mântuiește este legată organic de faptele bune, izvorâte din iubirea față de Dumnezeu și față de oameni. Aceasta este credința vie sau lucrătoare prin iubire (cf. *Galateni* 5, 6). Chiar dacă uneori vorbește când de una, când de alta, Sfânta Scriptură pune întotdeauna în legătură credința și faptele bune în dobândirea mântuirii. Astfel, aceasta înfățișează îndreptarea, sfințirea și viața veșnică ca: *roade* sau *urmări ale credinței* – „Cine crede în Fiul lui Dumnezeu are această mărturie în el însuși. Cine nu crede în Dumnezeu, L-a făcut mincinos pentru că n-a crezut în mărturia pe care a mărturisit-o Dumnezeu pentru Fiul Său" (*1 Ioan* 5, 10); „Deci, fiind îndreptați din credință, avem pace cu Dumnezeu prin Domnul nostru Iisus Hristos, prin care am avut și apropierea prin credință și la harul acesta în care stăm și ne lăudăm întru nădejdea slavei lui Dumnezeu" (*Romani* 5, 1-2); *roade ale iubirii* – „Noi știm că am trecut din moarte la viață pentru că iubim pe frați; cine nu iubește pe fratele său rămâne în moarte" (*1 Ioan* 3, 14; 4, 7, 16); urmare a *păzirii poruncilor* – „Și aceasta este porunca Lui, ca să credem întru numele lui Iisus Hristos, Fiul Său, și să ne iubim unul pe altul, precum El ne-a dat poruncă" (*1 Ioan* 3, 23) și „Cel ce păzește poruncile Lui rămâne în Dumnezeu și Dumnezeu în el" (*1 Ioan* 3, 24). Așadar, credința, iubirea și păzirea poruncilor se arată prin fapte concrete, deci prin fapte bune.

Alteori, Sfânta Scriptură arată în mod expres că pentru dobândirea mântuirii se cere din partea omului credința și faptele bune: „Vedeți, dar, că din fapte este îndreptat omul, iar nu numai din credință", „Căci credința fără fapte este moartă, așa cum trupul fără suflet mort este" (*Iacob* 2, 24 și 26). Credința și faptele bune de care vorbește Sf. Apostol Iacob sunt corespondentul credinței lucrătoare prin iubire, de care vorbește Sf. Apostol Pavel (cf. *Galateni* 5, 6). Faptele bune sunt rezultatul credinței, iar credința se arată și se mărturisește prin acestea: „Credința dacă nu are fapte este moartă în ea însăși. Dar va zice cineva: Tu ai credință, iar eu am fapte; arată-mi credința ta fără fapte și eu îți voi arăta din faptele mele credința mea" (*Iacob* 2, 17-18). Credința ca simplă

cunoaștere și mărturisire a existenței lui Dumnezeu o au și demonii, căci și „ei cred și se cutremură" (*Iacob* 2, 19), dar nu se mântuiesc.

După învățătura de credință ortodoxă, faptele bune sunt acelea care constituie rodirea prezenței lui Hristos și a puterii Lui în noi, împărtășită prin lucrarea Sfântului Duh în Sfintele Taine ale Bisericii. Între credința în Hristos și faptele izvorâte din această credință există o legătură organică, întrucât prin ele, înțelese ca părți ale unui întreg, se manifestă comuniunea cu Hristos.

> „În fapte, comuniunea cu Hristos se manifestă ca o dezvoltare a comuniunii începătoare prin credință. Credința în Hristos este credința în Hristos cel din noi, credința în puterea Lui aflător în noi; e iradierea în noi a prezenței și puterii lui Hristos, sălășluit în noi în chip nevăzut. Credința aceasta include în ea iubirea față de Cel ce S-a jertfit, a înviat pentru noi și S-a sălășluit în noi, ca din starea Lui de Jertfă și Înviere să luăm și noi putere să murim și noi față de păcat și să ducem și noi o viață nouă din El și cu El. Hristos Însuși ne umple de iubire față de El, prin iubirea Lui față de noi"[46].

Apostolul Pavel vorbește despre mântuirea personală nu numai ca viață nouă în Hristos, ci și ca dreptate. Dar și în acest caz nu este vorba de dreptatea legalistă a Vechiului Testament, întemeiată pe o Lege care rămâne exterioară omului, ci de dreptatea lui Dumnezeu, care devine interioară credinciosului, tot ca viață nouă în Hristos, prin Duhul Său[47], așa cum arată tot Sf. Apostol Pavel: „Iar dacă Hristos este în voi, trupul este mort pentru păcate; iar Duhul viață pentru dreptate. Iar dacă Duhul Celui ce a înviat pe Iisus din morți locuiește în voi, Cel ce a înviat pe Hristos Iisus din morți va face vii și trupurile voastre muritoare, prin Duhul Său care locuiește întru voi" (*Romani* 8, 10-11).

Trupul nostru este mort față de pornirile spre păcat, dar tocmai prin aceasta este viu pentru simțirile curate prin puterea Duhului lui

[46] Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, p. 366.

[47] Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, p. 331; Pr. D. Popescu, *Iisus Hristos Pantocrator*, p. 288.

Hristos, Cel mort și înviat, Care locuiește în noi. Duhul propriu al credinciosului este mișcat de Duhul dreptății lui Dumnezeu, căreia îi dă un sens bogat și plenar, un sens de viață nouă, care își are izvorul în Hristos, Cel care Se află în noi și ne dă această viață prin Duhul Lui, cerând însă și efortul nostru. Cel care a primit harul lui Hristos nu mai trebuie să-și lase „mădularele roabe ale necurăției și fărădelegii, ci trebuie să le facă roabe ale dreptății, spre sfințire" (*Romani* 6, 19). Dacă cel care-și normează viața printr-o lege duce o viață individualistă, raportată la o normă impersonală, a cărei împlinire depinde de el însuși, cel care Îl are pe Hristos în el, Îl are pe Acesta ca normă vie și ca izvor de putere, și de aceea poate trăi o viață de comuniune cu Hristos din puterea lui Hristos. Este adevărat că Hristos S-a făcut dreptate pentru noi, dar nu este vorba de o dreptate exterioară omului și individuală, ci de una interioară și de comuniune cu El, căci El ne dă puterea să fim drepți după asemănarea Lui[48].

Dar nu poți urma lui Hristos cu adevărat dacă nu te lepezi de propriul tău egoism. Mântuitorul Însuși a spus că: „Oricine voiește să vină după Mine să se lepede de sine, să-și ia crucea și să-Mi urmeze Mie" (*Marcu* 8, 34). Lepădarea de sine este rezultatul vieții în Hristos prin care credinciosul învinge păcatul și egoismul individualist din ființa lui, cu puterea Duhului lui Hristos, ca să trăiască în comuniune cu Dumnezeu și cu semenii. Și numai cine face experiența vieții de comuniune cu Hristos este vrednic să urmeze lui Hristos și să promoveze iubirea și comuniunea între Dumnezeu și oameni și între oameni, într-o lume dominată de Hristos, Care trăiește în ei, după cuvântul Apostolului: „Nu mai trăiesc eu, ci Hristos trăiește în mine" (*Galateni* 2, 20). „Dumnezeu bogat fiind în milă, pentru multa Sa iubire cu care ne-a iubit" (*Efeseni* 2, 4) a coborât prin Întrupare la nivelul nostru, ca să treacă din treaptă în treaptă cu noi viața și să ne urce împreună cu El la viața de comuniune și iubire veșnică a Sfintei Treimi pentru ca să devenim prin viața noastră împreună cu El lumină a lumii și sare a pământului.

[48] Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, p. 337; Pr. D. Popescu, *Iisus Hristos Pantocrator*, p. 289.

3.5. Dimensiunea ascetic-duhovnicească și personal-comunitară a desăvârșirii omului

Viața creștină presupune un efort personal ascetic susținut, „până ce Hristos va lua chip în noi" (*Galateni* 4, 19), și se desfășoară în comunitatea Bisericii. Plecând de la prezența tainică a lui Hristos Însuși cu harul Său în viața credincioșilor, Diadoh al Foticeei spune că:

> „La început harul își ascunde prezența în cei botezați, așteptând hotărârea sufletului, ca atunci când omul se va întoarce cu tărie spre Domnul să-și arate printr-o negrăită simțire prezența sa în inima lui. Deci, dacă omul începe să sporească în păzirea poruncilor și să roage neîncetat pe Domnul Iisus, focul Sfântului Har se va revărsa și peste simțurile mai din afară ale inimii, arzând cu totul neghina păcatului"[49].

Prin acest foc al harului, Hristos purifică ființa noastră de egoism, întrucât ne atrage și pe noi în moartea și Învierea Sa, adică în dăruirea noastră lui Dumnezeu din puterea Jertfei Sale. Prin moartea și învierea tainică cu El, ne deschide și pe noi către iubirea față de Dumnezeu și semeni și ne ajută să sporim în iubirea Lui prin împlinirea poruncilor și a sfaturilor evanghelice. Tânărului bogat, care întrebase ce să facă să moștenească viața veșnică, Mântuitorul Iisus Hristos i-a răspuns: „Iar de vrei să intri în viață, păzește poruncile" (*Matei* 19, 17). Și: „Dacă voiești să fii desăvârșit, du-te, vinde averea ta, dă-o săracilor și vei avea comoară în cer; după aceea, vino și urmează-Mi" (*Matei* 19, 21). Altfel spus, cine vrea să împlinească voia lui Dumnezeu, exprimată în porunci, în mod deplin, aici și acum, și să fie desăvârșit, trebuie să-I urmeze lui Hristos. Așadar nu este vorba, așa cum s-a interpretat mai târziu, de două trepte, una a poruncilor și alta a desăvârșirii creștine, ci de împlinirea poruncilor „în duh și în adevăr" (*Ioan* 4, 23). Tânărul

[49] Diadoh al Foticeii, *Capete despre Botez*, IV, 66, în coll. *Filocalia*, vol. 1, trad. Pr. D. Stăniloae, Tipografia Arhidiecezană, Sibiu, 1946, p. 281.

bogat din Evanghelie împlinea poruncile numai formal, căci el era robit de averea sa. De aceea, Mântuitorul îi cere să-și vândă averea dacă vrea să fie desăvârșit. Există o singură *cale a lui Hristos*, o singură desăvârșire la care suntem chemați toți, „spre desăvârșirea sfinților, la lucrul slujirii, la zidirea trupului lui Hristos, până vom ajunge toți la unitatea credinței și a cunoașterii Fiului lui Dumnezeu, la starea bărbatului desăvârșit, la măsura vârstei deplinătății lui Hristos" (*Efeseni* 4, 12-13).

Creștinii sunt chemați să-și exprime credința într-o spiritualitate autentică, într-un chip de viețuire fără ambiguități, ceea ce nu înseamnă fără risc și suferință. În predica de pe munte, Mântuitorul Iisus Hristos descrie *calea vieții* nu ca un învățător de lege, cum erau învățătorii și cărturarii Legii Vechi, ci ca Cel care este *Calea*, *Adevărul* și *Viața* (cf. *Ioan* 14, 16). El este, cum spun asceții, locul spre care alergăm și calea alergării noastre, morala creștină este personalizată în Fiul întrupat, Care dă mărturie personală înaintea oamenilor despre iubirea lui Dumnezeu. Evanghelia lui Hristos este împlinirea Legii (cf. *Matei* 5, 17), dar Iisus nu face doar o altă expunere și numai o interpretare autentică a Legii Vechi, ci descoperă noile valori ale Împărăției lui Dumnezeu (cf. *Matei* 13, 52), necunoscute în Vechiul Testament. Noutatea Evangheliei stă în aceea că ea nu se limitează la respingerea păcatelor, ci pune ca motiv exclusiv al faptelor iubirea față de Dumnezeu și de aproapele: „Să iubești pe Domnul Dumnezeul tău din toată inima ta, din tot sufletul tău și din tot cugetul tău. Aceasta este marea și întâia poruncă. Iar a doua, asemenea acesteia: Să iubești pe aproapele tău ca pe tine însuți. În aceste două porunci se cuprinde toată legea și prorocii" (*Matei* 22, 37-40). Dar aceasta nu în sens general, ci în sens particular, concret. De aceea, morala creștină nu vorbește de fapte în general, ci în mod specific, nu vorbește în abstract, de fapte mântuitoare, ci de „credința care este lucrătoare prin iubire" (*Galateni* 5, 6), de credința care rodește în fapte: „Fericiți cei milostivi, că aceia se vor milui" (*Matei* 5, 7).

Viața în duhul Evangheliei (cf. *1 Corinteni* 9, 23) are integritatea și coerența ei care nu permite atitudini care se exclud, ca adorarea lui Dumnezeu și idolatria (cf. *1 Corinteni* 10, 20-21): „Nicio slugă nu poate să slujească la doi stăpâni. Fiindcă sau pe unul va urî și pe celălalt îl

va iubi, sau de unul se va ține și pe celălalt îl va disprețui. Nu puteți să slujiți lui Dumnezeu și lui mamona" (*Luca* 16, 13). Viața creștină autentică nu permite nici separarea între interioritate și exterioritate. Dacă Legea Veche a oprit nedreptatea care se manifestă prin fapte rele, Evanghelia lui Hristos oprește nu numai fapta rea, ci și gândul care stă la originea faptei. Aceasta cere ca păcatul să fie biruit chiar în intenția de a-l face (cf. *Matei* 5, 21-22). Pentru a reuși este necesară, însă, iubirea și dăruirea totală. A urma lui Hristos înseamnă a împlini întru totul voia lui Dumnezeu și a fi o mărturie vie a iubirii Lui. Evanghelia insistă asupra unității între interior și exterior în săvârșirea binelui, între partea ascunsă și cea arătată: „Cel ce are poruncile Mele și le păzește, acela este cel care Mă iubește. De mă iubește cineva, el va păzi cuvântul Meu" (*Ioan* 14, 21 și 23). Aceste cuvinte ale Mântuitorului subliniază cel mai bine specificul moralei creștine, anume legătura dintre poruncile evanghelice și iubirea lui Dumnezeu. De asemenea, respectarea formală a poruncilor, o morală legalistă, care se limitează la a nu face rău aproapelui, este depășită de Evanghelia iubirii. Dumnezeu ne-a mântuit din iubire față de noi (cf. *Ioan* 3, 16-17). Creștinul păzește poruncile din iubire față de Dumnezeu și de aproapele. Faptele creștine sunt fapte ale iubirii. Dumnezeu răsplătește pe măsura iubirii și a smereniei (cf. *Marcu* 9, 35). De altfel, nici pietatea spiritualizată, fără împlinirea concretă a poruncilor, nu este pietate evanghelică. Faptele sunt manifestările și instrumentele iubirii. În fond, nu faptele în sine se caută, ci cel care face și prin ce și pentru ce face. Creștinul lucrează datorită iubirii, iar iubirea nu se sfârșește niciodată, nici în veacul acesta, nici în cel viitor. De aceea, faptele creștine primesc un aspect personal așa de pozitiv încât identitatea creștinului nu poate fi definită fără manifestările și acțiunile sale.

Credința, ca primire a adevărului lui Dumnezeu și mărturisire a mântuirii în Hristos, ține de însăși identitatea creștinului, fiind condiția esențială de a fi ucenic al lui Hristos și membru al Bisericii Sale. Mărturisirea credinței face parte din lauda și mulțumirea celui ce s-a împărtășit de mântuirea dăruită de Hristos: „Pe cel ce Mă va mărturisi pe Mine înaintea oamenilor, îl voi mărturisi și Eu în fața Tatălui Meu Care este în ceruri; dar de cel ce se va lepăda de Mine în fața oamenilor, de acela Mă voi lepăda și Eu în fața Tatălui Meu Care este în ceruri" (*Matei* 10,

32-33). Mărturisirea personală a credinței nu se poate face fără inițiere în credință, fără însușirea în suflet a ceea ce a făcut Dumnezeu pentru noi, face în prezent și pregătește ca realitate ultimă pentru noi, a ceea ce Iisus a învățat și a transmis Apostolilor Săi. De aceea, creștinii sunt iluminați, adică primesc lumina cuvântului lui Dumnezeu, prin evocarea istoriei mântuirii în toată întinderea ei revelată ca lucrare a Sfintei Treimi, prin predicarea explicită a Evangheliei. Mărturisirea credinței arată fidelitatea față de Iisus Hristos și față de Evanghelia Lui, așa cum Acesta este revelat prin Profeți, mărturisit de Apostoli și Evangheliști și de tradiția vie a Bisericii în continuitatea ei istorică neîntreruptă. Credința ca iluminare înseamnă însușirea unei viziuni despre realitate, viziune în care Dumnezeu este primit și mărturisit ca fiind Creatorul lumii, Mântuitorul omenirii păcătoase, Sfințitorul Care transfigurează viața și creația, așa cum s-a împlinit aceasta în Iisus Hristos cel înviat. Creștinul poartă cu sine această viziune dată prin Revelație. Prin credință, el înțelege sensul vieții și al viitorului său și valoarea sa unică de „chip al lui Dumnezeu", orientat spre El și chemat la asemănarea cu El. Această viziune a credinței deschide poarta sufletului și îl angajează pe creștin pe drumul cu Hristos spre Împărăția lui Dumnezeu.

Credința este celebrată apoi în cadrul cultului public și particular în care creștinul își exprimă credința prin rugăciuni, imne și laude pline de mulțumire și bucurie duhovnicească și se împărtășește de harul Său. În Sfintele Taine și în cult are loc așezarea liberă a credinciosului într-o comuniune de adorare cu Dumnezeu, în care credinciosul Îl recunoaște pe Dumnezeu ca centrul și unica sursă a vieții și împlinirii sale, Îl adoră și-I aduce lauda și mulțumirea cuvenită. Prin aceasta alege fără ezitare calea lui Hristos, trăirea după adevăr și se deschide lucrării Sfântului Duh, care dă putere pentru aceasta.

În centrul cultului divin public se află Sfânta Liturghie, care „este lucrarea poporului dreptcredincios pentru a preamări pe Dumnezeu, dar și lucrarea lui Dumnezeu pentru a sfinți poporul dreptcredincios"[50].

[50] Pf Daniel, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, „Sfânta Liturghie – izvor de viață sfântă și lumină veșnică" – Cuvânt înainte, în *Liturghier*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 2012, p. 6.

Săvârșitorul principal al Sfintei Liturghii este Însuși Domnul nostru Iisus Hristos, așa cum se arată în rugăciunea aducerii darurilor la Sfântul Altar: *Tu ești Cel ce aduci și Te aduci, Cel ce primești și Cel ce Te împarți* (*dăruiești*). De aceea, Sfânta Liturghie este *Jertfa de mulțumire*, adusă de Domnul nostru Iisus Hristos împreună cu Biserica Sa[51], iar conținutul duhovnicesc al ei poate fi rezumat ca fiind: *Hristos în mijlocul nostru*, de la începutul ei până la sfârșit[52].

„Deci Hristos este prezent în mijlocul poporului dreptcredincios adunat în numele Lui. El este prezent între noi, în mod tainic, nevăzut. Iar această prezență harică a lui Hristos, nevăzută dar reală, în timpul Sfintei Liturghii, este mărturisită iconic, vizual, prin icoane și prin acte sau gesturi liturgice ale arhiereului sau ale preotului; și este proclamată verbal prin citirea Evangheliei, prin cuvinte de cerere și binecuvântare rostite de arhiereul care prezidează Sfânta Liturghie, de preoți și de diaconi, slujitori ai lui Hristos în și pentru Biserica Sa, potrivit cuvintelor Sale: «Precum M-a trimis pe Mine Tatăl, vă trimit și Eu pe voi» (*Ioan* 20, 21; 13, 20; *Matei* 10, 40) și «Cel ce vă ascultă pe voi pe Mine Mă ascultă» (*Luca* 10, 16). Sfânta Liturghie a Bisericii se intensifică în dăruirea Lui către Biserică și culminează în sfințirea Darurilor și împărtășirea clerului și credincioșilor cu Trupul și Sângele Său. Astfel, Euharistia este cea mai solemnă și cea mai intensă comuniune a Bisericii cu Hristos, El fiind Capul și Mirele Bisericii, iar Biserica fiind Trupul Său tainic. Prin împărtășirea euharistică Hristos nu mai este prezent doar în mijlocul nostru sau între noi, ci înlăuntrul nostru, în noi. El devine Viața vieții noastre (cf. *Ioan* 6, 56-57).

Sfânta Liturghie este, așadar, cea mai necesară, mai prețioasă, mai benefică și mai sfântă lucrare a Bisericii, ca lucrare a poporului pentru Dumnezeu și lucrare a lui Dumnezeu pentru popor, dar și pentru întreg universul creat de Dumnezeu. Prin Sfânta Liturghie

[51] Pr. Valer Bel, *Misiunea Bisericii în lumea contemporană*, Ed. Renașterea, Cluj-Napoca, 2010, cap. *Liturghie și misiune*, pp. 359-376.

[52] A se vedea pentru aceasta: Pr. Dumitru Stăniloae, *Spiritualitate și comuniune în Liturghia ortodoxă*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, ²2004.

se realizează cea mai vie legătură duhovnicească a lui Hristos cu Biserica Sa, cea mai bogată comunicare și cea mai intensă comuniune cu Hristos – Capul Bisericii și Biserica Sa, care este Trupul Său tainic, templu al Sfântului Duh, casă și popor al lui Dumnezeu – Tatăl, prin care se dăruiește Bisericii Sale viață veșnică, după cum ne arată Mântuitorul Iisus Hristos, în Evanghelia după Sfântul Evanghelist Ioan: «Cel ce mănâncă Trupul Meu și bea Sângele Meu, are viață veșnică și Eu îl voi învia în ziua cea de apoi» (*Ioan* 6, 54)"[53].

Sfânta Liturghie este însăși viața Bisericii în legătura ei vie cu Hristos Domnul, Care a spus: „Iată Eu Sunt cu voi în toate zilele până la sfârșitul veacului" (*Matei* 28, 20). Unirea duhovnicească a lui Hristos cu Biserica Sa și a Bisericii Sale cu Hristos are ca scop iertarea păcatelor și sfințirea oamenilor pentru a dobândi mântuirea și viața veșnică[54].

În cultul public și particular, creștinul primește puterea de a-și organiza viața după exigențele, imperativele și disciplina Evangheliei. Sărbătorile creștine și posturile ritmează viața liturgică a Bisericii. Sărbătorile creștine sunt sărbători ale vieții veșnice pentru că ne ridică în prezența lui Dumnezeu și ne ajută să ne pregătim viitorul împreună cu El. Iar postul este o școală a vieții duhovnicești, jertfă duhovnicească și mijloc de pregătire pentru împărtășirea cu Hristos cel răstignit și înviat.

Biserica Ortodoxă cunoaște două stări în care creștinul este chemat la desăvârșire prin împlinirea poruncilor și urmarea sfaturilor evanghelice, potrivit stării lui: cea a familiei și cea a fecioriei. Cei care aleg fecioria, calea monahală, se angajează în mod deosebit să urmeze sfaturile evanghelice, aflându-se în avangardă pe calea Împărăției. Cel care-și descoperă această chemare trebuie să o ia în serios, fără să socotească că face mai mult decât era dator să facă. Toți creștinii pot câștiga unii de la alții, contribuind la îmbogățirea spirituală reciprocă a tuturor și, în același timp, la zidirea Trupului tainic al lui Hristos, care este Biserica.

[53] Pf Daniel, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, *Sfânta Liturghie – izvor de viață sfântă și lumină veșnică*, p. 7.

[54] Pf Daniel, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, *Sfânta Liturghie – izvor de viață sfântă și lumină veșnică*, p. 8.

Datorită legăturii indisolubile dintre trup și suflet, credința și faptele bune constituie căile prin care Hristos Se imprimă și desăvârșește ființa noastră pentru a ne ridica la viața de comuniune veșnică cu Dumnezeu-Sfânta Treime[55]. În procesul creșterii noastre treptate spre răspunsul nelimitat la iubirea nemărginită a lui Dumnezeu, El nu ne arată de la început toată această iubire, ci ne-o împărtășește progresiv, coborând El Însuși la nivelul nostru temporal și făcând drumul cu noi spre arătarea nelimitată a iubirii Lui și spre răspunsul nostru dat Sfintei Treimi[56]. Creștinul care, prin viețuirea statornică în urmarea lui Hristos, imprimă în sine diferite virtuți, imprimă prin aceasta înseși trăsăturile chipului lui Hristos, sau dă formă umană în persoana sa însușirilor lui Dumnezeu, asemenea lui Hristos. Pe fața lui strălucește se vede lumina feței lui Hristos, Care ne ridică treptat, prin credință și fapte bune, adică prin viețuirea creștină autentică, la viața de comuniune cu Dumnezeu și cu semenii noștri[57]. Astfel, progresul în desăvârșire are o dimensiune ascetic-duhovnicească și personal-comunitară și se realizează în Biserică.

3.6. Integrarea omului în comuniunea sfinților prin Tainele Bisericii și semnificația cinstirii sfinților

3.6.1. *Integrarea omului în comuniunea sfinților prin Tainele Bisericii*

Prin Taina Botezului, omul se naște la viața cea nouă în Hristos, este întărit în aceasta prin Taina Mirungerii, se unește deplin cu Hristos în Sfânta Euharistie și intră în comuniunea sfinților. În acest sens, la început toți creștinii se numeau sfinți, deoarece prin Tainele de inițiere s-au împărtășit de sfințenia lui Hristos. De aceea, Sf. Apostol Petru îi numește pe creștini „seminție aleasă, preoție împărătească, neam sfânt, popor agonisit de Dumnezeu" (*1 Petru* 2, 9), iar Sf. Apostol Pavel se

[55] Pr. D. Popescu, *Iisus Hristos Pantocrator*, p. 294.
[56] Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, p. 369.
[57] Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, p. 373.

adresează creștinilor, zicând: „celor sfințiți în Iisus Hristos, celor numiți sfinți, împreună cu toți cei ce cheamă numele Domnului nostru Iisus Hristos în tot locul" (*1 Corinteni* 1, 2). Această stare de har în care se găsesc toți creștinii este primită în dar prin Sfintele Taine, de aceea se mai numește și sfințenie sacramentală. Sfințenia sacramentală, dăruită prin Sfintele Taine, trebuie să devină sfințenie personală ca răspuns de laudă și mulțumire adusă lui Dumnezeu pentru darul mântuirii în Hristos. În predica de pe munte, Mântuitorul Iisus Hristos îndeamnă pe ucenicii Săi: „Fiți, dar, voi desăvârșiți, precum Tatăl vostru Cel ceresc desăvârșit este" (*Matei* 5, 48). Idealul vieții creștine este starea de sfințenie; numai această stare ne face capabili să participăm la viața veșnică în Împărăția lui Dumnezeu, deoarece numai prin harul Său intrăm în Împărăția Sa.

3.6.1.1. Sfânt și sfințenie

În Sine Însuși, sfânt este numai Dumnezeu. Prin sfințenia lui Dumnezeu se indică distanța infinită dintre Dumnezeu și creația Sa. Dumnezeu este Însuși Binele absolut în Persoană, în fața Căruia cele create, cele pământești, sunt relative și imperfecte. „Nimeni nu este bun decât numai Unul Dumnezeu", îi spune Iisus tânărului bogat (*Matei* 19, 7). Fiindcă ființa lui Dumnezeu este identică cu Binele absolut și voința lui este identică cu Binele. Dumnezeu este plenitudinea Binelui și Sfântul prin excelență. De aceea, în Vechiul Testament, Dumnezeu este „Sfântul" sau „Sfântul lui Israel", Cel „de trei ori sfânt" (*Isaia* 6, 3, 40; *Osea* 12, 1; *Psalmul* 98, 10); „Sfânt este numele lui Dumnezeu" (*Isaia* 57, 15)[58]. În Revelația Noului Testament, sfințenia lui Dumnezeu se arată în Sfânta Treime. Tatăl este „Sfântul" desăvârșit (cf. *Matei* 5, 48; *Ioan* 17, 1; *1 Petru* 1, 15), Mântuitorul Iisus Hristos este vestit de înger ca „Sfântul care Se va naște din Fecioara Maria" (*Luca* 1, 35) pentru că este Fiul lui Dumnezeu și pentru că zămislirea Lui ca om și Întruparea are loc prin lucrarea Duhului Sfânt și a Celui Preaînalt

[58] Ips Nicolae Mladin, „Sfinții în viața morală ortodoxă", în vol. Ips Nicolae Mladin, *Studii de teologie morală*, Tipografia Arhiepiscopiei, Sibiu, 1969, pp. 312-313.

(cf. *Luca* 1, 35). El este Sfântul prin excelență nu numai ca Dumnezeu, ci și ca om (cf. *Marcu* 1, 24; *Faptele Apostolilor* 3, 14). Deși S-a făcut om asemenea nouă întru toate, El n-a avut păcat (cf. *Ioan* 8, 46; *Evrei* 4, 15). El este Arhiereul cel adevărat, „sfânt, fără răutate, fără pată, osebit de cei păcătoși, și fiind mai presus decât cerurile" (*Evrei* 7, 26; 9, 11-15, 26-28). El este „Cel sfânt și drept" nu numai ca Dumnezeu, ci și ca om, întrucât este Dumnezeu-Omul, Fiul lui Dumnezeu întrupat. Iisus Hristos este „Sfântul" în care se sfințesc toate (cf. *Evrei* 10, 10-14). El făgăduiește trimiterea Sfântului Duh în lume la Apostoli (cf. *Ioan* 14, 26; 15, 26; 16, 13) și după Învierea și Înălțarea Sa la ceruri revarsă bogăția harului Sfântului Duh peste ei (cf. *Ioan* 20, 21-23; *Luca* 24, 49; *Faptele Apostolilor* 2, 1-3). Sfântul Duh este sfințenia ipostaziată. Lui îi este ființială sfințenia, de aceea este numit consecvent Sfântul Duh. De la Tatăl prin Fiul în Sfântul Duh, sfințenia ni se împărtășește și nouă[59].

Sfințenia este o calitate proprie lui Dumnezeu în Treime și își are izvorul în tripersonalitatea divină. Încă din vremea Vechiului Testament se arată că îngerii laudă pe Dumnezeu în ceruri, „Sfânt, Sfânt, Sfânt este Domnul Savaot" (*Isaia* 6, 3), înfățișând prin aceasta caracterul personal trinitar al sfințeniei. Sfințenia se realizează în puritatea, delicatețea și fidelitatea maximă a relațiilor intratrinitare, unde Sfântul Duh este comunicarea sfințeniei interpersonale dintre Tatăl și Fiul. În acest aspect, ea este cu totul apofatică, indefinibilă. Caracterul interpersonal al sfințeniei lui Dumnezeu, în Duhul Sfânt, este temeiul relațiilor interpersonale dintre Dumnezeu și făptură. În Duhul Sfânt, sfințenia Persoanelor Sfintei Treimi ni se comunică nouă ca realitate desăvârșită a relației dintre persoana umană și Dumnezeu, cum trebuie să fie între persoanele umane[60]. Datorită faptului că Persoanele treimice se transcend una față de alta prin puritatea și fidelitatea sfințeniei, Duhul lui Dumnezeu cel Sfânt ne cheamă și pe noi la sfințenie.

Sfințenia lui Dumnezeu se manifestă în lume prin coborârea lui Dumnezeu în ea, prin energiile Sale necreate. Datorită acestei coborâri a

[59] Ips N. Mladin, „Sfinții în viața morală ortodoxă", p. 313.
[60] Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, p. 273.

lui Dumnezeu în lume, omul se poate împărtăși de sfințenia lui Dumnezeu. Dacă sfințenia nu ar fi transcendentă și Dumnezeu nu ar coborî la om prin energiile Sale necreate, noi nu ne-am putea ridica la sfințenia lui Dumnezeu în Treime. Ca însușire a lui Dumnezeu la care participă omul, sfințenia este sesizată, dar într-un mod greu de definit rațional, adică într-un mod apofatic-catafatic[61]. În Vechiul Testament, Dumnezeu a sfințit prin alegere poporul Israel și l-a chemat la sfințenie prin împlinirea voii Lui, exprimată în porunci: „Fiți sfinți, că Eu Domnul Dumnezeul vostru, sunt sfânt" (*Leviticul* 19, 2; 11, 14).

3.6.1.2. Integrarea în comuniunea sfinților

Prin Întruparea Fiului lui Dumnezeu în Iisus Hristos, sfințenia lui Dumnezeu a coborât la posibilitățile omenești de împărtășire de ea. Sfințenia lui Dumnezeu prezentă în lume prin Hristos este dovada existenței unei ordini transcendente și că poate nimic nu se trăiește atât de transcendent ca sfințenia. În Iisus Hristos toți avem acces la sfințenie, întrucât ne putem uni cu Hristos prin lucrarea Sfântului Duh. Dumnezeirea Fiului lui Dumnezeu este activă în umanitatea asumată de El și Se unește cu noi ca Fiul întrupat. Toți avem acces la sfințenie pentru că Dumnezeu, subiectul divin de sfințenie și puritate absolută, S-a făcut subiectul uman de culminantă puritate, sensibilitate și comunicabilitate, ajutându-ne și pe noi ca, în această comunicare a Sa cu noi, să ne descoperim sensibilitatea noastră subiectivă și să-L primim în sufletele noastre[62]. Astfel, Hristos ne atrage în sfințenia Lui și ne sfințește și îndumnezeiește prin lucrarea Sfântului Duh în Biserică, pe care ne-o împărtășește prin Tainele și ierurgiile Bisericii, dar și pe măsura efortului noastre de a participa la sfințenia Lui.

Se susține uneori că noi nu ne putem împărtăși de sfințenia lui Dumnezeu. Această opinie s-a dezvoltat în teoria secularismului, conform căreia creștinismul a desființat sacrul ca o calitate a unor

[61] Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, p. 256.
[62] Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, pp. 260-261.

persoane, obiecte speciale și locuri, adică a profanizat totul. Astfel, creștinismul ar sta la originea secularizării.

Realitatea este însă cu totul alta. Prin Întruparea și lucrarea mântuitoare și sfințitoare a Fiului lui Dumnezeu s-a desființat granița dintre sacru și profan, în sensul că a fost deschisă tuturor calea la sfințenie. Toți oamenii pot deveni sfinți prin Iisus Hristos în Biserica Sa. Starea de sfințenie este scopul și idealul vieții creștine. Sfințenia implică, însă, anumite exigențe. Acestea sunt:

1. Sălășluirea lui Hristos cu Duhul Său cel Sfânt, respectiv a puterii și lucrării dumnezeiești necreate în cei care se alipesc cu credință de Hristos și împlinesc poruncile Lui. Mântuitorul Iisus Hristos spune: „Dacă Mă iubește cineva, va păzi cuvântul Meu, și Tatăl Meu îl va iubi, și vom veni la el și vom face locaș la el" (*Ioan* 14, 23). Prezența lucrătoare și de viață făcătoare a lui Hristos în cei care cred în El și împlinesc poruncile Lui este și o prezență reciprocă prin iubire activă, căci poruncile Lui cerute să fie împlinite drept condiție a rămânerii Lui în ei și a lor în Hristos sunt poruncile iubirii lui Dumnezeu și ale iubirii lor între ei[63].

2. Sfințenia omului, și sfântul, este participare la sfințenia lui Dumnezeu sau la puritatea plină de taină, prin infinitatea ei, a lui Dumnezeu și, prin aceasta, la însăși viața lui Dumnezeu care se face simțită în trăirea aceleiași taine și infinități. Această participare este simultană cu uitarea plăcerilor trecătoare și inferioare ale păcatului, uitare care devine statornică în cei care se angajează cu toată ființa lor pe calea vieții de sfințenie. Ca prezență rodită și roditoare a Duhului lui Hristos în om, sfințenia este în același timp și prezența anticipată a vieții veșnice în el.

3. Starea de sfințenie a omului este dominația spiritului asupra materiei, triumful virtuții asupra patimilor și continua creștere în Hristos „până la statura bărbatului desăvârșit, la măsura deplinătății lui Hristos" (*Efeseni* 4, 13). Astfel,

[63] Pr. Dumitru Radu, *Îndrumări Misionare*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1986, p. 763.

„sfântul este în general omul care s-a eliberat de toate patimile: de lăcomia de avere, de mândrie, de voluptate, de comoditatea trupească, de orice fel de răutate, de mânie și mândrie, de pizmă și dușmănie, omul care a ajuns la o stare de desăvârșită înfrânare, răbdare, smerenie, iubire, la o stare de permanentă vedere înțelegătoare a lui Dumnezeu și de convorbire cu El în rugăciune. În el s-a acumulat o uriașă forță de respingere a oricărei ispite spre lăcomie și interes egoist, de ținere la sine, o uriașă forță a uitării de sine, a bunătății, a smereniei. El a topit în sine orice frică de moarte, de nesiguranță ce întreține în om toate formele și grijile de asigurare de bunuri, prin apărarea intereselor proprii, toate formele griji de sine. Iar această forță reprezintă o întărire dumnezeiască a spiritului și prin el a trupului"[64].

Sfântul este creștinul unificat în sine prin lucrarea harului dumnezeiesc și puterea iubirii care izvorăște din aceasta.

4. Unirea dintre lucrarea dumnezeiască și puritate, care constituie sfințenia, face posibilă actualizarea și descoperirea tot mai mare a chipului lui Dumnezeu în om, sfântul devine tot mai receptiv pentru lucrarea lui Dumnezeu și tot mai deschis tainei fratelui. Sfinții sunt tot mai sensibili la prezența și lucrarea lui Dumnezeu în ei, și deschiși pentru iubirea slujitoare a semenilor, aflați încă pe cale spre patria cerească. Din sfânt iradiază o inepuizabilă liniște și pace, ca unul care are lucrător pe Hristos în el, dar în același timp și o participare până la lacrimi la durerea celorlalți. El se odihnește în stabilitatea iubitoare și suferitoare a lui Dumnezeu cel Întrupat, fiind întreg străbătut și imprimat de prezența lui Dumnezeu. Sfințenia este stabilitate neclintită în comuniunea cu Dumnezeu și mișcare spre oameni pentru a-i ajuta în drumul lor spre desăvârșirea eshatologică[65]. Caracteristica esențială a vieții sfântului este să facă totul pentru alții, dăruindu-se altora, și să facă lucruri mai presus de cele obișnuite, cu conștiința că nu le face cu puterea sa, ci din puterea dumnezeiască, și să nu pretindă nimic pentru sine, să se considere totdeauna ca unul care a făcut mai puțin decât toți și mai puțin decât era

[64] Pr. Dumitru Stăniloae, „Sfințenia în Ortodoxie", în: *Ortodoxia*, XXXII (1980), 1, p. 38.
[65] Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, p. 271.

dator să facă. Dar toate acestea sunt lucrarea și expresiile iubirii atotcuprinzătoare pe care numai sfinții o pot manifesta în această amplitudine cu ajutorul harului dumnezeiesc prezent și lucrător în ei[66].

Cinstirea sfinților se întemeiază pe două adevăruri de credință principale: a) pe credința că omul se împărtășește prin Tainele Bisericii de harul ca energie necreată a lui Dumnezeu, prin care el poate să înainteze într-o viață curățită de patimi și împodobită cu virtuți, ajungând la „îndumnezeirea prin har"; b) pe credința că moartea fizică este doar trecerea de la viața temporară la viața veșnică, unde sfinții continuă să trăiască în strânsă comuniune cu Dumnezeu pe un plan superior. Cartea *Apocalipsei* ne arată că așa cum Mielul cel jertfit pentru păcatele lumii continuă să existe lângă tronul Celui Preaînalt (6, 9-10), tot așa continuă să existe înaintea Lui și toți cei care au murit pentru mărturia dată pentru El: „iată mulțime multă, pe care nimeni nu putea s-o numere, din tot neamul și semințiile și popoarele și limbile, stând înaintea tronului și înaintea Mielului, îmbrăcați în veșminte albe și având în mână ramuri de finic. Și mulțimea striga cu glas mare, zicând: Mântuirea este de la Dumnezeul nostru, Care șade pe tron, și de la Mielul" (*Apocalipsa* 7, 9-10).

3.6.2. *Semnificația cinstirii sfinților*

3.6.2.1. Adorarea și închinarea lui Dumnezeu și cinstirea sfinților

Cinstind pe sfinți aducem împreună cu ei lui Dumnezeu adorarea și închinarea cuvenită, așa cum ne exprimăm în imnul liturgic: *Veniți să ne închinăm și să cădem la Hristos. Mântuiește-ne pe noi, Fiul lui Dumnezeu, Cel ce ești minunat întru sfinți, pe noi cei ce cântăm Ție: Aliluia.* Cinstirea sfinților se îndreaptă tot spre Dumnezeu Cel care este preamărit prin ei, prin harul, darurile și puterea harului divin care a lucrat și lucrează prin ei. Sf. Ioan Damaschin spune, în acest sens:

[66] Pr. D. Stăniloae, *Sfințenia în Ortodoxie*, p. 39.

> „Trebuie cinstiți sfinții pentru că sunt prieteni ai lui Hristos, fii și moștenitori ai lui Dumnezeu, după cum zice Ioan teologul și evanghelistul: «Toți câți L-au primit le-a dat putere să ajungă copii ai lui Dumnezeu» (*Ioan* 1, 12). «Încât nu mai sunt robi, ci fii» (*Galateni* 4, 7), «dar dacă sunt fii sunt și moștenitori, moștenitori lui Dumnezeu și împreună moștenitori ai lui Hristos» (*Romani* 8, 17). Și pentru că sunt uniți cu Dumnezeu după voință și L-au primit locuitor înlăuntrul lor, iar prin participarea la El au devenit prin har ceea ce este El prin fire. Pentru ce dar nu trebuie cinstiți cei care au ajuns slujitori și prieteni și fii ai lui Dumnezeu? Căci cinstea dată celor împreună robi către cei buni este și dovada dragostei față de Stăpânul tuturor"[67].

Așadar, cinstirea sfinților este expresie a iubirii lui Dumnezeu, prin care ne manifestăm închinarea și adorarea lui Dumnezeu în comuniunea sfinților.

Există o deosebire fundamentală între adorarea lui Dumnezeu și închinarea adusă Lui și cinstirea sfinților. Pe Dumnezeu Îl iubim, Îl adorăm și I ne închinăm ca Celui care este Creatorul lumii și Dătătorul vieții noastre, Proniatorul, Mântuitorul și Sfințitorul vieții noastre și al lumii întregi, de Care depinde împlinirea și fericirea noastră, precum și a întregii creații. De la El așteptăm mântuirea și viața veșnică în comuniune cu El.

Pe sfinți îi cinstim pentru că au urmat în mod deosebit pe Mântuitorul, prelungind în viața lor pe cea a lui Hristos și devenind prin aceasta modele vrednice de urmat și de imitat pentru orice creștin. Pentru viața lor trăită în totală dăruire lui Dumnezeu și slujirii Lui și oamenilor până la jertfă, Biserica îi recomandă ca pilde de adevărată trăire creștină, ei constituind un permanent imbold spre o viață trăită în virtute și sfințenie, ei fiind înainte-mergătorii și ajutătorii noștri în drumul spre viitorul eshatologic. Ei sunt aceasta pentru că anticipează în persoana lor zările umanității eterne, desăvârșite. „Sfinții revelează în ei și fac eficientă umanitatea culminantă a lui Hristos, ca niște ipostazieri ale ei.

[67] Sf. Ioan Damaschin, *Dogmatica*, trad. Pr. D. Fecioru, Ed. Scripta, București, 1993, pp. 173-174.

Ba mai mult: întrucât umanitatea adevărată este chipul lui Dumnezeu, ei revelează pe Dumnezeu într-o formă umană"[68].

3.6.2.2. Semnificația Preacinstirii Maicii Domnului

Maicii Domnului îi aducem un cult de preacinstire sau supravenerare pentru că este *Născătoare de Dumnezeu*, Maica Domnului nostru Iisus Hristos, de unde rezultă relația ei cu Fiul său și Dumnezeul nostru, sfințenia și pururea-fecioria ei, precum și rolul pe care îl are în iconomia mântuirii, acela de mijlocitoare către Fiul ei și solitoare la Dumnezeu pentru noi. Cultul adus ei este numit de preacinstire sau supravenerare pentru că este Maica Domnului nostru Iisus Hristos, deci Născătoare de Dumnezeu și, ca atare, cea mai sfântă și cea mai venerată între toți sfinții, așa cum exprimă Biserica această cinstire a ei în imnul:

> „Cuvine-se cu adevărat să te fericim, Născătoare de Dumnezeu, cea pururea fericită și preanevinovată și Maica Dumnezeului nostru. Ceea ce ești mai cinstită decât heruvimii și mai slăvită fără de asemănare decât serafimii, care fără stricăciune pe Dumnezeu Cuvântul ai născut, pe tine, cea cu adevărat Născătoare de Dumnezeu, te mărim".

Preacinstirea Maicii Domnului decurge din adorarea și închinarea pe care o aducem lui Dumnezeu, Care în nemăsurata Lui bunătate și iubire pentru omenirea căzută în păcat, a hotărât să trimită în lume pe Fiul Său, Cel Unul-Născut, ca tot cel ce crede în El „să nu piară, ci să aibă viață veșnică" (*Ioan* 3, 15-16). Iar pentru înfăptuirea mântuirii noastre a ales pe Sfânta Fecioară Maria, care s-a învrednicit să fie Născătoare de Dumnezeu, Maică, după trup, a Domnului nostru Iisus Hristos.

Preacinstirea Maicii Domnului a fost anticipată în Revelația Vechiului Testament prin profeții, acte minunate și imagini despre Maica Domnului, iar în cea a Noului Testament este întemeiată prin alegerea, pregătirea și umplerea de har a Sfintei Fecioare Maria în vederea actului Întrupării

[68] Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, p. 272.

Fiului lui Dumnezeu din ea. În perspectivă ortodoxă, toată învățătura de credință despre Maica Domnului este hristocentrică. Pe cinstirea care i-o acordă Domnul nostru Iisus Hristos ca Dumnezeu-Om Preasfintei Fecioare Maria, Mama Sa, se întemeiază toată cinstirea pe care i-o arată Biserica în plenitudinea sa și fiecare credincios în parte[69].

Anticiparea preacinstirii Maicii Domnului în Vechiul Testament. Majoritatea profețiilor mesianice sunt, în mod direct sau indirect, și profeții despre Maica Domnului, teotokologice.

Prima profeție mesianică, denumită și protoevanghelie, deoarece conține în sine prima anunțare a mântuirii este: „Dușmănie voi pune între tine și femeie, între sămânța ta și sămânța ei; aceasta îți va zdrobi capul, iar tu îi vei înțepa călcâiul" (*Facerea* 3, 15).

> „Această profeție mărturisește concomitent despre «sămânța femeii», adică despre Fiul omului, nume dat Mântuitorului pentru a evidenția firea umană asumată, Care va zdrobi capul șarpelui (adică al diavolului pe care șarpele îl închipuia) și despre femeia a cărei sămânță (Hristos) va birui pe cel rău"[70].

Pe baza acestui text, Sfinții Părinți au dezvoltat o paralelă între prima Evă, prin care a venit ispita căderii, și a doua Evă (Maica Domnului), prin care a venit Mântuitorul neamului omenesc.

De această primă profeție mesianică se leagă, în mod direct, cea de la prorocul Isaia: „Pentru aceasta Domnul meu va da un semn: Iată Fecioara va lua în pântece și va naște fiu și vor pune numele lui Emanuel" (*Isaia* 7, 14). Acest text este considerat textul vechitestamentar de bază pentru teotokologie, pe el sprijinindu-se atât Nașterea supranaturală a lui Mesia, dintr-o fecioară, cât și alegerea pentru acest fapt a unei fecioare din neamul lui David. De importanță deosebită

[69] Pr. Ștefan Buchiu, *Maica Domnului. O introducere în teotokologia ortodoxă*, Ed. Sigma, București, 2006, p. 106. În continuare urmăm expunerea părintelui profesor Ștefan Buchiu întrucât constituie o aprofundare foarte bună, având în vedere toate aspectele, a semnificației preacinstirii Maicii Domnului.

[70] Pr. Șt. Buchiu, *Maica Domnului. O introducere în teotokologia ortodoxă*, p. 87.

este și numele descoperit de Dumnezeu pentru Cel care Se va întrupa, Emanuel, care înseamnă: *Dumnezeu este cu noi*. Adică, prin Cel care Se va naște dintr-o fecioară, separația dintre Dumnezeu și om va fi înlăturată, restabilindu-se comuniunea omului cu Dumnezeu, tulburată și slăbită prin păcat[71]. Textul acestei profeții mesianice trebuie relaționat cu alte două locuri din profeția lui Isaia. Prorocul Isaia a fost numit pe drept cuvânt evanghelistul Vechiului Testament, în special prin modul în care a prevestit pătimirile Mântuitorului. Cu siguranță, însă, că și profețiile mesianice despre Nașterea din fecioară (7, 14), despre eliberarea spirituală, din păcat, a lui Israel prin Mesia, despre originea davidică și puterea lui Mesia, peste care se va odihni Duhul lui Dumnezeu (11, 1-9), receptate ca atare în învățătura și cultul Bisericii creștine primare, întregesc tabloul complet al imaginii Mântuitorului și a Maicii Sale, descoperit prin Duhul Sfânt și confirmat în Evanghelii[72].

O altă profeție mesianică este cea a proorocului Miheia: „Și tu, Betleeme Efrata, deși ești mic între miile lui Iuda, din tine va ieși Stăpânitor peste Israel, iar obârșia Lui este dintru început, din zilele veșniciei. Pentru aceasta îi va lăsa până în vremea când aceea care trebuie să nască va naște" (*Miheia* 5, 1-2). Această profeție indică atât pe Cel care Se va naște ca „Stăpânitor peste Israel", arătând veșnicia Lui și locul nașterii Sale, cât și pe *Cea* din care Se va naște. „Așadar și la profetul Miheia, contemporan cu Isaia, profeția despre Sfânta Fecioară este inseparabilă de cea despre Mesia; pe lângă aceasta, este atestat faptul că maternitatea ei mesianică și în aceeași măsură persoana și rolul ei țin de planul lui Dumnezeu"[73].

Tot o profeție teotokologică este și cea expusă în cartea profetului Iezechiel: „Apoi m-a dus bărbatul acela înapoi la poarta cea dinafară a templului, spre răsărit, și aceasta era închisă. Și mi-a zis Domnul: Poarta aceasta va fi închisă, nu se va deschide și niciun om nu va intra pe ea, căci Domnul Dumnezeul lui Israel a intrat pe ea. De aceea va fi

[71] Pr. Șt. Buchiu, *Maica Domnului. O introducere în teotokologia ortodoxă*, pp. 88-89.
[72] Pr. Șt. Buchiu, *Maica Domnului. O introducere în teotokologia ortodoxă*, p. 89.
[73] Pr. Șt. Buchiu, *Maica Domnului. O introducere în teotokologia ortodoxă*, p. 90.

închisă" (*Iezechiel* 44, 1-2). Această profeție se referă direct la pururea-fecioria Maicii Domnului și la faptul că Fiul lui Dumnezeu Se coboară din inițiativă proprie la oameni, coborâre motivată exclusiv de bunătatea Sa. Pururea-fecioria Maicii Domnului atestă tocmai faptul că inițiativa întrupării Fiului aparține exclusiv lui Dumnezeu. Dovada faptului că aceasta este semnificația și mesajul acestui text, ca și a celorlalte profeții teotokologice, o constituie receptarea lor în cultul și spiritualitatea Bisericii Ortodoxe, ele făcând parte integrantă din slujbele sărbătorilor închinate Maicii Domnului[74].

O profeție cu dimensiune eshatologică referitoare la Maica Domnului este cea exprimată în *Psalmul* 44, 11, text folosit în rânduiala Proscomidiei, care premerge Sfintei Liturghii: „Stătut-a împărăteasa de-a dreapta Ta, îmbrăcată în haină aurită și prea înfrumusețată". Versetul acesta, rostit de preot la scoaterea miridei pentru Maica Domnului,

> „demonstrează faptul că profețiile teotokologice vechitestamentare se referă nu doar la viața istorică a Maicii Domnului ci, în egală măsură, și la locul ei de cinste în Împărăția Cerurilor, care este Împărăția Fiului ei iubit. Este și dovada incontestabilă a cinstirii Maicii Domnului în gradul cel mai înalt de către Fiul ei, Iisus Hristos, Împăratul cerurilor și al pământului. Pe baza unor astfel de mărturii profetice, Biserica a înțeles că locul Maicii Domnului atât în iconomia Întrupării și a mântuirii neamului omenesc, cât și în veacul viitor nu poate fi decât unul singur: de-a dreapta Celui ce a ales-o, a pregătit-o prin Duhul Sfânt, Biserică a Lui, înaintea Bisericii văzute de la Cincizecime. Nimeni și nimic nu o poate despărți pe Împărăteasa de Împăratul ei și al lumii, de la Care îi vine o cinstire veșnică, ce depășește, dar și confirmă, cinstirea pe care i-o aduc credincioșii în Biserică"[75].

Pe lângă profețiile menționate, Vechiul Testament mai conține și imagini și fapte minunate care anticipează în mod simbolic și apofatic

[74] Pr. Șt. Buchiu, *Maica Domnului. O introducere în teotokologia ortodoxă*, p. 91.
[75] Pr. Șt. Buchiu, *Maica Domnului. O introducere în teotokologia ortodoxă*, p. 92.

rolul Maicii Domnului în iconomia mântuirii, confirmate în Noul Testament și în Tradiția Bisericii.

Primul dintre aceste simboluri care au preînchipuit, și indirect au profețit-o, pe Maica Domnului este *scara lui Iacob*: „Și a visat că era o scară, sprijinită pe pământ, iar cu vârful ajungea cerul; iar îngerii lui Dumnezeu se suiau și se pogorau pe ea" (*Facerea* 28, 12). Această scară, în capul căreia Se arată patriarhului Iacob în vis Însuși Domnul Dumnezeul lui Avraam (versetul 13) a fost înțeleasă de Sfinții Părinți ca având cel puțin două înțelesuri: coborârea lui Dumnezeu pe pământ prin Întruparea Sa și persoana prin care Se va coborî sau Se va întrupa El, adică persoana Maicii Domnului. În primul sens, cel mesianic, visul lui Iacob, împlinit prin Întruparea Fiului lui Dumnezeu, va fi confirmat de Mântuitorul Iisus Hristos prin cuvintele: „Adevărat, adevărat zic vouă, de acum veți vedea cerul deschizându-se și pe îngerii lui Dumnezeu suindu-se și coborându-se peste Fiul Omului" (*Ioan* 1, 51). În al doilea sens, prin Întruparea Fiului lui Dumnezeu din Fecioara Maria, cerul și pământul s-au unit, iar Biserica a confirmat aceasta prin faptul că numește în slujbele sale pe Maica Domnului „scara lui Iacob" și „poarta cerului", iar scena Bunei Vestiri, prin care visul lui Iacob a devenit realitate, este pictată pe ușile împărătești ale iconostasului, ca o referire directă la porțile Împărăției cerurilor, care s-au deschis prin coborârea Fiului lui Dumnezeu în Sfânta Sa Maică[76].

La fel de semnificativă ca simbolul scării lui Iacob este și manifestarea lui Dumnezeu printr-un *cosmomorfism* pe Muntele Horeb, când îi vorbește lui Moise: „Iar acolo i s-a arătat îngerul Domnului într-o pară de foc, ce ieșea dintr-un rug; și a văzut că rugul ardea, dar nu se mistuia" (*Ieșirea* 3, 2).

> „Întregul capitol relatează prima teofanie de care s-a învrednicit Moise, în care Dumnezeu afirmă textual «M-am pogorât» (*Ieșirea* 3, 8), arătând inițiativa Sa liberă de a scăpa poporul israelit de robia egipteană, iar prin aceasta, așa cum a înțeles Biserica și a fost confirmat în

[76] Pr. Șt. Buchiu, *Maica Domnului. O introducere în teotokologia ortodoxă*, pp. 92-94.

> Noul Testament, anticipând și profețind coborârea Sa ipostatică, prin Sfânta Fecioară Maria, în vederea eliberării întregului neam omenesc din robia păcatului"[77].
>
> „Dimensiunea teotokologică a acestei arătări a lui Dumnezeu a fost văzută de către Sfinții Părinți în rugul ce ardea fără să se consume și care preînchipuia trupul Maicii Domnului, în care avea să coboare Cuvântul Tatălui cu dumnezeirea Sa, fără ca prin aceasta firea omenească a Sfintei Fecioare să fie consumată de focul dumnezeirii. Este aici poate cea mai elocventă mărturie profetică și revelată a realității unirii ipostatice, petrecută în sânul Fecioarei Maria, întru totul apofatică pentru mintea omenească. Din acest apofatism al Întrupării, al unirii ipostatice, decurge și apofatismul persoanei Maicii Domnului, despre care avem certitudine atât prin ștergerea păcatului adamic în momentul Bunei-Vestiri, cât și prin păstrarea ei neatinsă de păcatele personale, prin puterea Duhului Sfânt. Focul curățitor, care nu consumă firea omenească, ci numai pata păcatului, este energia veșnică, necreată pe care o va împărtăși Hristos prin Duhul Sfânt, mai întâi celei mai alese dintre toți oamenii, Preacuratei Sale Maici, iar apoi în ziua Cincizecimii, Bisericii Sale, zidită pe Întruparea, Jertfa și Învierea Sa"[78].

Legată în mod direct de această teofanie este și minunea săvârșită de Dumnezeu cu toiagul lui Aaron, cel care a odrăslit. Acest fapt minunat a fost interpretat în Biserica Ortodoxă ca o profeție a nașterii supranaturale a Mântuitorului din Sfânta Fecioară Maria, toiagul simbolizând fecioria Maicii Domnului. Pe aceeași linie profetică teotokologică se înscrie și minunea săvârșită de Dumnezeu la cererea lui Ghedeon, în care lâna, fie rămâne uscată, fie se umple de rouă, în contrast cu pământul pe care este așezată (cf. *Judecători* 6, 36-40). Aceeași putere a lui Dumnezeu, prin care se produce această minune, va păstra pururea-fecioria Maicii Domnului, ca mărturie a inițiativei, care aparține în exclusivitate lui Dumnezeu, de a Se face om. Și această minune a fost interpretată de

[77] Pr. Șt. Buchiu, *Maica Domnului. O introducere în teotokologia ortodoxă*, pp. 94-95.
[78] Pr. Șt. Buchiu, *Maica Domnului. O introducere în teotokologia ortodoxă*, p. 95.

Biserică din perspectivă teotokologică și introdusă în imnografia consacrată Maicii Domnului[79].

O minune, relatată în Vechiul Testament, cu multe sensuri spirituale și profetice pe care le vor descoperi și interpreta, în epoca creștină, Sfinții Părinți este trecerea poporului israelit prin Marea Roșie ca pe uscat la ieșirea din robia egipteană (cf. *Ieșirea* 14, 1-31). Pe lângă semnificațiile mesianice, trecerea sau „Paștele" lui Hristos prin moarte, ca om, spre Înviere, anticipare a Botezului creștin, ca trecere a fiecărui credincios în unire cu Hristos la învierea spirituală, minunea are și o dimensiune teotokologică. Trecerea prin mare ca pe uscat este o profeție și despre Nașterea supranaturală a Mântuitorului din Sfânta Fecioară Maria cu păstrarea pururea-fecioriei ei. Acest sens profetic al minunii a intrat în imnografia Bisericii, minunat exprimat, spre exemplu în *Dogmatica glasului al V-lea*:

> „În Marea Roșie, închipuirea miresei celei neispitite de nuntă s-a întipărit de demult. Acolo Moise, despărțitor al apei, iar aicea Gavriil, slujitor al minunii. Atunci trecut-a Israel adâncul cu piciorul, neudat, iar acum Fecioara L-a născut fără sămânță pe Hristos. Marea, după trecerea lui Israel, a rămas nedespărțită; iar cea fără prihană, după Nașterea lui Emanuel, a rămas nevătămată. Cel ce ești, și mai înainte ai fost și Te-ai arătat ca om, Dumnezeule, miluiește-ne pe noi".

Ca loc al prezenței inefabile a lui Dumnezeu prin Întrupare, Preacurata Născătoare de Dumnezeu și Pururea-Fecioara Maria a fost prefigurată în Vechiul Testament de cortul sfânt, de templul lui Solomon și mai ales de Chivotul Legii, care au anticipat taina ei, în sânul Sfintei Fecioare întrupându-Se însă Însuși Fiul lui Dumnezeu. Și întrucât Înțelepciunea lui Dumnezeu sau Puterea Lui sunt nume biblice ale Logosului veșnic, Fiul Tatălui Celui fără de început, profeția despre „Înțelepciunea care și-a zidit casă" (*Pilde* 9, 1-2) se referă la venirea Fiului Care Și-a pregătit El Însuși casă, adică loc al venirii Sale chenotice pe pământ, în pântecele

[79] Pr. Șt. Buchiu, *Maica Domnului. O introducere în teotokologia ortodoxă*, pp. 95-96.

preacurat al Sfintei Fecioare Maria. Iar imaginea mesei pregătite (versetul 2) prefigurează ospățul euharistic din Biserică, dar și din Împărăția Cerurilor, care a fost făcut posibil prin iconomia Fiului și iconomia Duhului Sfânt, care au avut ca scop pregătirea poporului ales în vederea primirii lui Mesia, dar și pregătirea prin profeții, semne minunate și teofanii a apariției celei care va primi în chip minunat pe Dumnezeu și prin care Dumnezeu S-a făcut om[80].

În Noul Testament, cinstirea Maicii Domnului, temeiurile și semnificația acestei cinstiri sunt exprimate în mod direct și clar: ea este Născătoare de Dumnezeu, de unde rezultă sfințenia și pururea-fecioria ei, precum și mijlocirea ei pe lângă Iisus Hristos, Fiul ei după trup și Domnul și Dumnezeul nostru. Aceste temeiuri sunt menționate uneori împreună, alteori separat.

Mai întâi trebuie observat că cele două Evanghelii care relatează Nașterea minunată a Mântuitorului Iisus Hristos conțin și cele două genealogii, una a dreptului Iosif (cf. *Matei* 1, 1-16), cealaltă a Sfintei Fecioare Maria (cf. *Luca* 3, 23-38). Aceste genealogii confirmă originea davidică după trup a Mântuitorului și împlinirea în Persoana Lui a tuturor profețiilor mesianice și, odată cu aceasta, originea Sfintei Fecioare Maria, din aceeași seminție a lui Iuda, prin aceasta confirmându-se împlinirea făgăduințelor pe care Dumnezeu le-a făcut nu numai lui Avraam, ci și lui David. Prin urmare, Nașterea după trup a Mântuitorului a fost rezervată unui descendent din David, ceea ce indică o lucrare specială a Providenței divine de alegere a unei fecioare, atunci când Sionul va deveni loc al dreptății și binecuvântării lui Dumnezeu (cf. *Ieremia* 31, 21-23)[81].

Cel mai important și cuprinzător loc biblic, care cuprinde aspectele principale ale învățăturii despre Maica Domnului și semnificația cinstirii ei, este cel din Evanghelia după *Luca* 1, 26-56. Relatarea începe cu arătarea îngerului Gavriil, care vestește Sfintei Fecioare Maria minunea zămislirii feciorelnice, deci mai presus de fire, a Fiului lui Dumnezeu.

[80] Pr. Șt. Buchiu, *Maica Domnului. O introducere în teotokologia ortodoxă*, pp. 96-98.
[81] Pr. Șt. Buchiu, *Maica Domnului. O introducere în teotokologia ortodoxă*, p. 100.

Îngerul i se închină și o numește „plină de har", pentru că ea a „aflat har înaintea lui Dumnezeu" și îi vestește: „iată vei lua în pântece și vei naște fiu și vei chema numele lui Iisus. Acesta va fi mare și Fiul Celui Preaînalt se va chema și Domnul Dumnezeu Îi va da Lui tronul lui David, părintele Său. Și va împărăți peste casa lui Iacov în veci și Împărăția Lui nu va avea sfârșit" (*Luca* 1, 28, 30-33). Mirarea Sfintei Fecioare confirmă fecioria ei: „Cum va fi aceasta, de vreme ce eu nu știu de bărbat?" (*Luca* 1, 34). Fecioara Maria fusese pregătită în prealabil, cum atestă Sfânta Tradiție, printr-o ședere de șapte ani la templul din Ierusalim. Îngerul Gavriil îi descoperă taina care avea să se împlinească, zicând: „Duhul Sfânt se va pogorî peste tine și puterea Celui Preaînalt te va umbri, pentru aceea și Sfântul care Se va naște din tine, Fiul lui Dumnezeu se va chema" (*Luca* 1, 35). Și argumentează intervenția lui Dumnezeu pentru Nașterea Fiului Său din Fecioara Maria, zicând: „Și iată Elisabeta, rudenia ta, a zămislit și ea fiu la bătrânețea ei și aceasta este a șasea lună pentru ea, cea numită stearpă. Că la Dumnezeu nimic nu este cu neputință" (*Luca* 1, 36). Atunci Fecioara Maria s-a pus cu toată ființa ei la dispoziția lui Dumnezeu, zicând: „Iată roaba Domnului. Fie mie după cuvântul tău!" (*Luca* 1, 38). În acea clipă Fiul lui Dumnezeu Își zămislește firea omenească în Fecioara Maria. Cuvintele îngerului și atitudinea Fecioarei Maria arată maternitatea divină, calitatea unică și irepetabilă, conferită de Dumnezeu Sfintei Fecioare.

Cinstirea ei de către cei care cred în Dumnezeu și în lucrarea Lui mântuitoare în Iisus Hristos decurge în mod firesc din calitatea ei de Maică a lui Dumnezeu întrupat. Cinstirea pe care o va primi de la oameni în această calitate este arătată de aceea, în continuare, în același capitol, care relatează vizita Sfintei Fecioare Maria la verișoara sa, Elisabeta.

> „Primul om care o preamărește pe cea în care deja se zămislise umanitatea lui Hristos este tocmai cel chemat să-I fie înainte-mergător și botezător, prorocul Ioan, aflat în pântecele maicii sale (*Luca* 1, 44). Îndată după aceea, însăși Sfânta Elisabeta o binecuvântează pe Maica Domnului și o fericește pentru credința cu care a primit vestea cea bună (*Luca* 1, 42, 45). Dacă Sfânta Elisabeta este a doua persoană care o cinstește pe Maica Domnului, după fiul ei încă nenăscut, totuși ea este prima care o numește Mamă a lui Dumnezeu (Theotokos), desigur, prin puterea Duhului Sfânt de care se umpluse (*Luca* 1, 43). Și tot prin insuflarea Duhului Sfânt, Maica Domnului proorocește că va fi fericită (preamărită) de toate neamurile (*Luca* 1, 48)"[82].

Această relatare evanghelică este suficientă pentru a indica rolul Maicii Domnului în iconomia mântuirii și cinstirea care i se cuvine, aceasta decurgând în mod direct din Întruparea Domnului și calitatea ei de Născătoare de Dumnezeu. *Evanghelia după Matei* relatează, de asemenea, că Fecioara Maria va naște pe Iisus Mântuitorul prin lucrarea Duhului Sfânt (cf. *Matei* 1, 20-21) și arată că prin aceasta se împlinește profeția lui Isaia că „Fecioara va naște Fiu și vor chema numele Lui Emanuel, care se tâlcuiește: Cu noi este Dumnezeu" (*Matei* 1, 22-23).

Din punct de vedere teologic observăm că la Întrupare, ca de altfel și la crearea lumii și la celelalte acte mântuitoare, lucrează Dumnezeu-Sfânta Treime. Fiul lui Dumnezeu Se coboară, înomenindu-Se, pentru a împlini voia Tatălui. Ca Logos creator El Își formează firea omenească în sânul Fecioarei Maria, iar Sfântul Duh coboară peste Sfânta Fecioară, lucrând tainic zămislirea „cea fără de sămânță", împlinind și El voia Tatălui din care purcede din veci și „Se odihnește în Fiul". Tatăl lucrează cu cele două „brațe ale Sale", cum sunt numiți Fiul și Sfântul Duh în spiritualitatea creștină ortodoxă, și împlinește taina mântuirii hotărâtă din veci. Această viziune ortodoxă arată importanța unică în istoria omenirii și a creației a momentului Întrupării și luminează implicit rolul Maicii Domnului în iconomia mântuirii.

Sfintele Evanghelii exprimă perspectiva apostolică asupra Persoanei și iconomiei mântuirii realizate în Iisus Hristos. De aceea atenția evangheliștilor s-a concentrat, cum era și firesc, asupra Persoanei dumnezeiești a Mântuitorului. Ei n-au scris cu intenția realizării unei biografii umane a lui Iisus într-o ordine cronologică, precisă, ci au relatat marile evenimente cu caracter decisiv din iconomia mântuirii.

[82] Pr. Șt. Buchiu, *Maica Domnului. O introducere în teotokologia ortodoxă*, pp. 101-102.

Autorii Noului Testament au fost conștienți, de asemenea, că Persoana lui Iisus nu poate fi prezentată exclusiv ca o biografie umană, deoarece ei au experiat Persoana și lucrarea lui Iisus, care, în apropiere supremă de noi oamenii, depășesc limitele umanului. De aceea, Evangheliile relatează nu istoria omului Iisus, ci istoria marilor evenimente ale lui Dumnezeu privind mântuirea noastră, prezentându-L pe Iisus Hristos ca Fiul lui Dumnezeu întrupat pentru mântuirea noastră. Sf. Apostol și Evanghelist Ioan subliniază faptul acesta la sfârșitul evangheliei sale, arătând că Iisus a făcut multe fapte minunate care n-au fost menționate, „Iar acestea s-au scris, pentru ca voi să credeți că Iisus este Hristos, Fiul lui Dumnezeu; și, crezând, viață să aveți întru numele Lui" (*Ioan* 20, 31). De aceea, despre Sfânta Fecioară Maria, Născătoarea de Dumnezeu, Evangheliile ne oferă puține date, suficiente însă pentru a înțelege rolul ei în iconomia mântuirii, vrednicia ei și cinstirea care i se cuvine.

Îndată după Nașterea lui Iisus în Betleem, pentru Maica Domnului va urma un șir lung de confirmări ale dumnezeirii Pruncului Iisus, care se întipăresc în sufletul și în viața Maicii Sale. Păstorii din Betleem (cf. *Luca* 2, 17), magii de la Răsărit (cf. *Matei* 2, 11), dreptul Simeon și proorocița Ana (cf. *Luca* 2, 25-38) vor da mărturie despre minunile care au însoțit Nașterea Mântuitorului și vor proroci inspirați de Duhul Sfânt despre Prunc și despre Mama Sa, și prin acestea vor aduce închinare lui Iisus Hristos și cinstire Maicii Sale.

O altă confirmare a dumnezeirii Sale o va face Iisus Însuși la vârsta de 12 ani, când, cu ocazia vizitei la templul din Ierusalim, va numi acest templu „casa Tatălui Meu" (*Luca* 2, 49). Toate aceste fapte și cuvinte păstrate în inima ei de Născătoare de Dumnezeu o vor ajuta să înțeleagă tot mai deplin taina înomenirii Fiului lui Dumnezeu, dar și să înainteze pe calea desăvârșirii, sfințirii și îndumnezeirii sale prin har, început pus la nașterea binecuvântată din părinții Ioachim și Ana și ridicat la o treaptă unică prin ștergerea păcatului ereditar în momentul Bunei-Vestiri[83].

Un episod relatat în *Evanghelia după Ioan*, care confirmă locul și rolul Maicii Domnului în iconomia mântuirii, este cel din Cana Galileei,

[83] Pr. Șt. Buchiu, *Maica Domnului. O introducere în teotokologia ortodoxă*, p. 104.

unde Iisus a făcut prima minune, manifestându-Și pentru prima dată puterea Sa dumnezeiască. Atitudinea și cuvintele Maicii Domnului de aici sunt extrem de semnificative în acest sens. Îngrijorată de situația în care au ajuns cei care au făcut nunta, Maica Domnului cere indirect ajutorul Fiului său, prin exprimarea acestei îngrijorări, iar pe cei care slujeau la masă îi îndeamnă să facă tot ce le va spune Iisus. Aceste cuvinte nu puteau fi rostite decât sub iluminarea Duhului Sfânt, pentru că ele implică așteptarea unei minuni pe care o va face Mântuitorul, Care nu făcuse astfel de fapte de putere dumnezeiască până atunci, pentru că, așa cum a spus El, „nu sosise ceasul Lui" (*Ioan* 2, 1-11).

Aici se manifestă pentru prima dată mijlocirea Maicii Domnului pe lângă Fiul său dumnezeiesc. Iar dacă aici ea a intervenit pentru cele materiale, care erau de lipsă nuntașilor, cu atât mai mult va interveni pentru bunurile spirituale de care au nevoie toți oamenii, în special pentru mântuirea lor. Sfintei Sale Maici, Mântuitorul îi descoperă în același timp ipostasul Său dumnezeiesc numind-o „femeie" tocmai pentru ca ea să vadă în El pe Dumnezeu adevărat făcut om[84].

Evanghelia după Luca relatează un episod din care rezultă că Maica Domnului a fost cinstită de mulțimile care au crezut în Iisus Hristos, ascultând propovăduirea și văzând faptele Lui. Astfel, pe când Iisus propovăduia, o femeie din mulțimea care Îl asculta a strigat cu glas mare și I-a zis: „Fericit este pântecele care Te-a purtat și fericiți sunt sânii pe care i-ai supt!". Iar Mântuitorul a confirmat și întărit cuvintele femeii, zicând: „Așa este". Și apoi a adăugat: „dar fericiți sunt și cei ce ascultă cuvântul lui Dumnezeu și-l păzesc" (*Luca* 11, 27-28). „Așa este" înseamnă aici, altfel spus: fericită este mama care M-a născut și M-a crescut, dar toți cei care ascultă cuvântul lui Dumnezeu și-l împlinesc vor fi și ei fericiți. Iar Evanghelia ne arată că cinstirea Maicii Domnului ține de împlinirea cuvântului lui Dumnezeu.

Un ultim pasaj din Evanghelii, care atestă prezența Maicii Domnului alături de Iisus, se referă la Răstignirea de pe Golgota. Din mijlocul durerilor Răstignirii, Mântuitorul a privit spre Maica Sa și a zis ucenicului Ioan: „Fiule, iată mama ta!", iar Sfintei Fecioare Maria i-a

[84] Pr. Șt. Buchiu, *Maica Domnului. O introducere în teotokologia ortodoxă*, p. 105.

zis „Femeie, iată fiul tău!" (*Ioan* 19, 26-27). Încredințarea Sfintei Sale Maici Apostolului Ioan o face acordându-i toată cinstirea pe care El Însuși o cerea oamenilor, prin porunca a cincea a Decalogului, s-o arate părinților. Cinstirea aceasta o dă ca Dumnezeu și om, deși Mama Lui era doar după trup. Același lucru se poate spune și despre ascultarea și împlinirea cererii Maicii Sale în Cana Galileei. Prin aceste cuvinte testamentare, Iisus încredințează pe Maica Sa în grija ucenicului Ioan, iar pe Apostolul Ioan îl pune sub ocrotirea Maicii Sale. Dar, prin aceasta, Domnul nostru Iisus Hristos îi așază și pe toți cei care cred în El în grija Maicii Sale. Maica Domnului este și mama noastră și noi suntem copiii ei duhovnicești.

După Înviere, Maica Domnului era nedespărțită de Apostoli: „Toți aceștia, într-un cuget, stăruiau în rugăciune împreună cu femeile și cu Maria, mama lui Iisus și cu frații" (*Faptele Apostolilor* 1, 14). Prin faptul că Maica Domnului era înconjurată cu multă dragoste de comunitatea din Ierusalim înțelegem că ea va primi, prin Duhul Sfânt, ca fii spirituali ai săi pe toți cei care se vor boteza și se vor uni spiritual cu Fiul său, Iisus Hristos. Această înfiere spirituală de către Maica Domnului echivalează pentru credincioși cu mijlocirea ei către Fiul său[85].

Sf. Apostol Pavel menționează pe Maica Domnului în contextul teologiei despre Întruparea Fiului lui Dumnezeu, zicând: „Iar când a venit plinirea vremii, Dumnezeu a trimis pe Fiul Său născut din femeie, născut sub lege, ca pe cei de sub lege să-i răscumpere, ca să dobândim înfierea" (*Galateni* 4, 4-5). Prin aceasta se arată că înfierea noastă spirituală de către Preasfânta Născătoare de Dumnezeu, în baza maternității ei divine, este posibilă prin înfierea noastră spirituală prealabilă de către Dumnezeu-Tatăl, prin Iisus Hristos, Fiul Său.

Mărturia Sfintei Tradiții. Până la Sinodul al III-lea Ecumenic (Efes, 431), învățătura de credință despre Maica Domnului n-a fost dogmatizată, deoarece n-a fost atacată direct de către eretici. Această învățătură s-a dezvoltat pe baze biblice și în strânsă legătură cu învățătura despre Mântuitorul Iisus Hristos. De aceea, primele referiri concrete la Sfânta

[85] Pr. Șt. Buchiu, *Maica Domnului. O introducere în teotokologia ortodoxă*, p. 107.

Fecioară Maria ca Maică a Logosului divin întrupat apar în secolele al II-lea și al III-lea. Sf. Ignatie Teoforul (†110), împotriva docheților, afirmă cu tărie Nașterea lui Iisus Hristos din „Maria, din sămânța lui David și din Duhul Sfânt" și „fecioria Mariei, Nașterea lui Hristos din ea și moartea Domnului. Trei taine răsunătoare, care s-au săvârșit în tăcerea lui Dumnezeu"[86]. Sf. Iustin Martirul și Filosoful (†165) apără zămislirea supranaturală și Nașterea feciorelnică din Maria, împotriva celor care se îndoiesc de omenitatea lui Hristos[87]. Termenul de *Theotokos* (Născătoare de Dumnezeu) apare pentru prima dată în opera lui Origen în *Comentarii la Epistola către Romani.* Se consideră însă că termenul circula în evlavia populară și că Origen l-a introdus în limbajul teologic, el fiind reprezentant al Școlii din Alexandria, unde, sub influența platonismului, a fost contestată cel mai adesea Întruparea Fiului lui Dumnezeu și deoființimea Lui cu Tatăl de către Arie. În șirul episcopilor Alexandriei care utilizează termenul *theotokos* se înscrie și Sfântul Dionisie, care, în scrisoarea sa adresată lui Paul de Samosata, numește pe Sfânta Fecioară „Născătoarea lui Dumnezeu" (*Dei genitrix Maria*), întrucât din ea S-a întrupat Hristos, adevăratul nostru Dumnezeu[88]. Sf. Atanasie cel Mare numește adesea pe Sfânta Fecioară Maria „pururea-Fecioară și Maică a lui Dumnezeu"[89]. În combaterea neodocheților, el îi acuză pe aceștia că au mers mai departe decât arienii în erezia lor: „Ați mers mai departe în impietate decât orice altă erezie. Căci dacă Logosul ar fi de aceeași ființă cu trupul, atunci ce rost ar mai avea comemorarea și slăvirea Fecioarei Maria?"[90]

[86] Sf. Ignatie Teoforul, *Epistola către Efeseni*, în coll. *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 1, trad. Pr. D. Fecioru, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1979, p. 163.

[87] Sf. Iustin Martirul și Filosoful, *Dialog cu iudeul Trifon*, în coll. *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 2, trad. Pr. T. Bodogae, Pr. O. Căciulă, Pr. D. Fecioru, Ed. Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă a Bisericii Ortodoxe Române, București, 1980, p. 138.

[88] Pr. Șt. Buchiu, *Maica Domnului. O introducere în teotokologia ortodoxă*, p. 115.

[89] În lucrările sale: *Cuvânt împotriva arienilor*, IV, 32; *Despre întruparea Cuvântului*, 8; *Despre întrupare și împotriva arienilor*, 22, Sf. Atanasie cel Mare este supranumit și „doctorul întrupării", pentru operele sale hristologice, capitale pentru credința ortodoxă.

[90] *Epistola către Epictet*, 4, la: Jaroslav Pelikan, *Fecioara Maria de-a lungul secolelor. Locul ei în istoria culturii*, trad. S. Palade, Ed. Humanitas, București, 1998, p. 65.

Din opera Sf. Atanasie cel Mare aflăm că cinstirea Maicii Domnului era răspândită în vremea aceea în Biserică, cu rugăciuni și sărbători speciale, așa cum se întâlnesc în Liturghiile ortodoxe. Cert este că, în dezbaterile teologice, Sfântul Atanasie, ca și alți mari Părinți ai Bisericii, se sprijină pe cultul și spiritualitatea Bisericii ca pe niște mărturii incontestabile ale Sfintei Tradiții[91]. Dintre Părinții capadocieni, amintim pe Sf. Grigorie Teologul, care afirma că „dacă cineva nu admite că Sfânta Fecioară Maria este Maica lui Dumnezeu, el se lipsește de Dumnezeu"[92]. În același sens se exprimă și Sf. Chiril al Ierusalimului în Cateheza a 10-a: „Preasfânta Fecioară Maria nu poate fi decât Mamă a lui Dumnezeu, fiindcă L-a născut pe Dumnezeu"[93]. În Apus, Fericitul Augustin afirmă răspicat pururea-fecioria Maicii Domnului și cinstirea care i se aduce: „Măreția supranaturală, dumnezeiască, a Sfintei Fecioare ca Mamă a lui Dumnezeu se vede, în special, în aceea că ea a rămas fecioară și până la Nașterea Mântuitorului și în timpul Nașterii și după Naștere"[94].

O contribuție importantă la stabilirea dogmei teotokologice au avut-o Sf. Chiril al Alexandriei și Sinodul Ecumenic de la Efes din anul 431. Dată fiind interdependența dintre taina Persoanei Mântuitorului Iisus Hristos și cea a Sfintei Fecioare Maria, ereticul Nestorie, despărțind cele două firi ale Mântuitorului, ajunsese să vorbească despre doi fii: Fiul lui Dumnezeu cel veșnic și Fiul Fecioarei Maria cu care s-a unit moral Fiul lui Dumnezeu. În consecință, el învăța că cel născut din Fecioara Maria era un om simplu, devenit „purtător de Dumnezeu". De aceea, el propunea ca Sfânta Fecioară să fie numită Născătoare de om (*antropotokos*) sau cel mult Născătoare de Hristos (*hristotokos*).

Răspunsul ortodox a venit prompt din partea arhiepiscopului din Alexandria Egiptului. Sfântul Chiril a apărat două adevăruri revelate,

[91] Pr. Șt. Buchiu, *Maica Domnului. O introducere în teotokologia ortodoxă*, p. 116.

[92] Scrisoarea 101, în: Pr. Șt. Buchiu, *Maica Domnului. O introducere în teotokologia ortodoxă*, p. 116.

[93] Cateheza a 10-a, în: Pr. Șt. Buchiu, *Maica Domnului. O introducere în teotokologia ortodoxă*, p. 116.

[94] *Despre Simbol*, I, 3, în: Pr. Șt. Buchiu, *Maica Domnului. O introducere în teotokologia ortodoxă*, p. 116.

care sunt strâns legate între ele: Domnul și Dumnezeul nostru Iisus Hristos este o Persoană unică, iar Sfânta Fecioară Maria este Maica lui Dumnezeu pentru că ea a născut pe Domnul și Mântuitorul nostru Iisus Hristos, deci este Născătoare de Dumnezeu (*Theotokos*). Sinodul al III-lea Ecumenic de la Efes (431) a aprobat două scrisori ale Sfântului Chiril către Nestorie care demonstrau cu argumente biblice dumnezeirea Mântuitorului și faptul că Sfânta Fecioară este Născătoare de Dumnezeu, precum și 12 anatematisme împotriva nestorianismului. Scrisoarea a treia a Sfântului Chiril, aprobată de sinod, indica:

> „Așadar, pentru că Sfânta Fecioară a născut trupește pe Dumnezeu unit cu trupul în mod ipostatic, de aceea și spunem că ea este Născătoare de Dumnezeu, nu în sensul că firea Cuvântului își are începutul existenței din trup (căci «era întru început și Cuvântul era Dumnezeu și Cuvântul era la Dumnezeu» și El este făcătorul veacurilor, co-etern cu Tatăl și creatorul a toate), ci, după cum am spus mai devreme, pentru că a unit omenescul cu Sine în chip ipostatic și a suferit Naștere trupească din ea"[95].

O urmare negativă a ereziei lui Nestorie a fost apariția monofizitismului promovat de Eutihie, care susținea că cele două firi s-au contopit în Persoana Mântuitorului, rămânând o singură fire. Monofizitismul a fost condamnat la Sinodul al IV-lea Ecumenic de la Calcedon din anul 451, în a cărui definiție dogmatică se face din nou referire și la Maica Domnului:

> „Urmând, așadar, Sfinților Părinți, învățăm a mărturisi întru-un glas pe Unul și Același Fiu, Domnul nostru Iisus Hristos, Același desăvârșit în dumnezeire și Același desăvârșit în omenitate [...]; născut mai înainte de veci din Tatăl după dumnezeire, Același [născut] în vremurile din urmă pentru noi și pentru a noastră mântuire din Maria Fecioara, Născătoarea de Dumnezeu, după omenitate"[96].

[95] *Hotărârile dogmatice ale celor șapte Sinoade Ecumenice*, Pr. Sorin Șelaru (coord.), Ed. Basilica, București, ²2018, p. 225.

[96] *Hotărârile dogmatice ale celor șapte Sinoade Ecumenice*, pp. 317-318.

„Importanța decisivă a Sinodului de la Calcedon constă în aceea că a pus bazele statornice, neschimbabile ale dogmei hristologice și teotokologice, demonstrând și interdependența acestora. De aici înainte teologii Bisericii își vor da seama că dacă cineva atacă unirea ipostatică, definită la Calcedon prin cele patru adverbe: neamestecat și neschimbat, neîmpărțit și nedespărțit, atacă integritatea învățăturii despre Preasfânta Născătoare de Dumnezeu și pururea Fecioara Maria"[97].

Alte două sinoade ecumenice, al V-lea (Constantinopol, 553) prin anatematismele a 6-a și a 8-a și al VII-lea (Niceea, 787) prin canonul 5, au întărit prin definițiile lor dogmatice și prin cele canonice dreapta credință despre Maica Domnului, afirmând și pururea-fecioria (*aiparthenia*) ei.

În secolul al VIII-lea, Sf. Ioan Damaschin sistematizează și adâncește învățătura de credință a Bisericii, exprimată în sinoadele ecumenice și de Sfinții Părinți de până atunci în lucrarea sa: *Expunerea exactă a credinței ortodoxe*. La el dogma hristologică și cea teotokologică sunt exprimate într-o unitate și mai strânsă decât la Părinții anteriori.

Sinteză teologică. Sintetizând teologic datele Revelației cuprinse în Vechiul și Noul Testament și explicate și aprofundate în Sfânta Tradiție, precizăm că preacinstirea Maicii Domnului are în Biserica Ortodoxă un caracter hristocentric, o dimensiune pnevmatic-eclesială și un aspect apofatic[98]. Caracterul hristocentric al cultului adus Maicii Domnului, Născătoarei de Dumnezeu și Pururea-Fecioarei Maria, este exprimat în iconografie prin faptul că este zugrăvită aproape întotdeauna cu Fiul ei în brațe, respectiv, alături de El, iar în evlavia liturgică și în spiritualitate prin aceea că o rugăm să mijlocească la Fiul ei și Dumnezeul nostru, ca El să ne izbăvească din toate nevoile și să ne mântuiască, eliberându-ne din păcat și din moarte și să ne dăruiască viață veșnică.

Caracterul apofatic al cinstirii Maicii Domnului se datorează relației personale de interioritate sau intersubiectivitate apofatică și de neegalat pe care o are cu Fiul ei și Mântuitorul nostru Iisus Hristos[99], relație

[97] *Hotărârile dogmatice ale celor șapte Sinoade Ecumenice*, pp. 317-318.
[98] *Hotărârile dogmatice ale celor șapte Sinoade Ecumenice*, p. 85.
[99] *Hotărârile dogmatice ale celor șapte Sinoade Ecumenice*, p. 144.

exprimată în spiritualitate adesea ca fiind subînțeleasă, ca spre exemplu în rugăciunea: „Ușa milostivirii deschide-o nouă, binecuvântată Născătoare de Dumnezeu, ca să nu pierim noi cei ce nădăjduim întru tine, ci să ne mântuim prin tine din nevoi, că tu ești mântuirea neamului creștinesc".

„Apelativul de Fecioară, omniprezent în teologia și cultul catolic, este oarecum subordonat în cultul ortodox, celui de theotokos, tocmai din dorința de a mărturisi că toată slava și cinstea Maicii Domnului, ca și rolul ei de mijlocitoare, provin din unirea ei inconfundabilă cu Fiul ei dumnezeiesc"[100].

Cinstim pe Maica Domnului pentru că Dumnezeu Însuși a cinstit-o și a ales-o să fie Maica după trup a Fiului Său. Și întrucât a purtat în pântece și a născut ca om, prin bunăvoința Tatălui și lucrarea Sfântului Duh, pe Mântuitorul nostru Iisus Hristos, ea este Născătoare de Dumnezeu, deoarece Cel care S-a născut din ea este Însuși Fiul lui Dumnezeu. Dacă prin credință și prin har toți credincioșii devin „frați" ai lui Hristos, și fii ai lui Dumnezeu în plan spiritual, Maica Domnului se află într-o dublă legătură de rudenie cu Mântuitorul: una spirituală și una trupească, de sânge[101].

Înrudirea spirituală, suprafirească, se fundamentează pe harul proniator și mântuitor prin care Însuși Logosul divin creator, Fiul Tatălui, a ales-o Sieși, ca vas ales al Sfântului Duh, pentru a-Și lua firea omenească din ea. Rudenia spirituală a Fiului lui Dumnezeu cu Maica Sa precedă pe cea trupească, dar o și urmează. Aceasta întrucât în timpul zămislirii feciorelnice, al purtării în pântece, al nașterii și al întregii vieți omenești pe pământ a Mântuitorului, ipostasul divin al Fiului și cel omenesc al Maicii Sale sunt într-o unire neatinsă până atunci și neegalată de atunci în relația dintre Dumnezeu și om. Unică și irepetabilă este și legătura firească, prin natura umană, între Mamă și Fiu[102]. De aceea, în teologia

[100] *Hotărârile dogmatice ale celor șapte Sinoade Ecumenice*, p. 195.
[101] Pr. Ilie Moldovan, *„Învățătura Sfintei Scripturi despre Preacurata Fecioara Maria și implicațiile ei religios-morale"*, în: *Ortodoxia*, XXXII (1980), 3, p. 489.
[102] Pr. Șt. Buchiu, *Maica Domnului. O introducere în teotokologia ortodoxă*, p. 143.

și spiritualitatea ortodoxă se accentuează permanent atributul de Născătoare de Dumnezeu și Maică a Domnului, pentru că acestea

> „exprimă raportul de profundă intimitate ce s-a stabilit între Sfânta Fecioară Maria și Fiul lui Dumnezeu întrupat. Dacă prin cuvântul «Fecioară» se indică mai mult inițiativa divină în Întrupare a Fiului, cuvintele «Născătoare» și «Maică a lui Dumnezeu» redau rolul și aportul ei pozitiv cu Cel ce s-a întrupat"[103].

Fără să-Și primească existența însăși din Fecioara Maria, Fiul lui Dumnezeu „Fiul Fecioarei Se face". „Dumnezeu-Cuvântul Se așază într-un raport real de Fiu față de Maria, primind din ființa ei o parte și un nou mod al existenței Lui. Chiar dacă numai o parte a Lui își ia existența din ea, El Se așază întreg față de ea în această relație"[104] de Fiu al ei. Astfel, între Fiul lui Dumnezeu și Maica Sa se stabilește o legătură și o relație de interioritate și intersubiectivitate de neegalat.

> „Chiar dacă planurile cărora le aparțin cele două ipostasuri sunt distincte, cel necreat al Fiului lui Dumnezeu și cel creat al Maicii Sale, ele se intersectează total și plenar, reală fiind înomenirea Fiului și reală fiind îndumnezeirea Sfintei Fecioare Maria, o îndumnezeire prin har desigur. Schimbul tainic care are loc între Mamă și Fiu este concomitent divin și uman: Maria dăruiește trup din trupul ei, iar Fiul divin, harul și toate darurile Duhului Sfânt, care, prin intermediul firii umane a Mântuitorului sunt dăruite Maicii Sale, care le impropriază sau le subiectivează. Solidaritatea sau comuniunea care se creează între firea umană a Fiului Întrupat și firea sau ființa Sfintei Fecioare Maria depășește cu mult granițele creatului, datorită lucrării teandrice a Mântuitorului, Care, înainte de a se îndrepta către întreaga omenire s-a îndreptat spre persoana Preasfintei Sale Maici"[105].

[103] Pr. Dumitru Stăniloae, *Iisus Hristos sau restaurarea omului*, în coll. *Opere Complete*, vol. 4, Ed. Basilica, București, 2013, p. 206.

[104] Pr. D. Stăniloae, *Iisus Hristos sau restaurarea omului*, p. 207.

[105] Pr. Șt. Buchiu, *Maica Domnului. O introducere în teotokologia ortodoxă*, p. 144.

În momentul Întrupării Fiului lui Dumnezeu, Sfintei Fecioare Maria i se șterge păcatul strămoșesc și este umplută de tot harul dumnezeiesc, care va rodi în persoana Maicii Domnului nesfârșitul șir al darurilor Duhului Sfânt. Sfințenia de care se umple persoana ei, prin prezența simultană a Sfântului Duh, Care Se coboară peste ipostasul ei și al Fiului și Cuvântului Tatălui, Care Se întrupa, este incomparabilă cu tot ceea ce cunoaște istoria omenirii. Această sfințenie echivalează cu o dăruire totală a ei lui Dumnezeu prin Fiul, Căruia I se face Mamă și prin Duhul Sfânt, Căruia I se face Templu sau Biserică. Taina sfințeniei desăvârșite de care se umple Maica Domnului are, în ultimă instanță, ca fundament al ei taina unirii ipostatice a firii dumnezeiești cu firea omenească în unica Persoană a lui Iisus Hristos, care s-a lucrat, ca într-un laborator, în persoana ei, plenar curățită și total dăruită Domnului ei[106]. Această dăruire a fost exprimată de Sfânta Fecioară Maria în momentul Bunei Vestiri, când se adresează arhanghelului Gavriil prin cuvintele: „Iată roaba Domnului. Fie mie după cuvântul tău!" (*Luca* 1, 38).

Prin puterea Sa dumnezeiască, Fiul și Cuvântul Tatălui „a făcut-o Maică a Lui, zămislindu-L cu păstrarea fecioriei sale. A făcut-o din roabă Împărătească; S-a unit cu ea mai mult decât cu Serafimii și cu Heruvimii. Iar prin toate acestea a umplut-o de sfințenie, fiindcă Sfânt este și El"[107].

În virtutea interiorității naturale și supranaturale, în același timp, dintre Mamă și Fiul ei dumnezeiesc, Fiul n-a fost nicio clipă pasiv ca Dumnezeu, în pântecele ei creându-Și, prin Duhul Sfânt, trupul omenesc, pârga umanității restaurate și înnoite, după naștere iubind-o, ascultând-o și cinstind-o. Este semnificativ faptul că după începerea activității Sale mesianice publice, Mântuitorul Iisus Hristos a făcut prima minune la cererea Maicii Sale, deși, după cum El Însuși a spus, nu venise încă ceasul Lui (cf. *Ioan* 2, 1-11). La rândul său, Sfânta Fecioară L-a urmat în smerenie desăvârșită și iubire de mamă jertfelnică pe tot parcursul vieții pământești până sus pe dealul Golgotei.

[106] Pr. Dumitru Stăniloae, „Maica Domnului în prologul Evangheliei de la Luca", în: *Ortodoxia*, XXXII (1980), 3, p. 448.

[107] Pr. D. Stăniloae, „Maica Domnului în prologul Evangheliei de la Luca", p. 452.

Vrednicia Maicii Domnului vine de la Dumnezeu, dar implică și efortul ei personal. Deja Sf. Ioan Damaschin a arătat că puterea harului manifestată atât în momentul zămislirii preacurate, cât și în ceasul nașterii fără dureri, nu anulează în niciun mod libertatea Maicii Domnului, care, mai târziu va fi crucificată în mod spiritual, suferind alături de Fiul ei pe Golgota, iar apoi trăind împreună cu El bucuria Învierii mai mult decât oricine, ucenici sau femei purtătoare de mir, căci era cea mai pregătită pentru pregustarea Învierii[108]. Sf. Nicolae Cabasila (secolul al XIV-lea) consideră că Sfânta Fecioară Maria, ajutată și ocrotită de Duhul Sfânt, a depășit pe toți oamenii dinaintea ei prin viața sa curată,

> „ea singură dintre oameni s-a luptat cu putere de la început până la sfârșit împotriva oricărei răutăți. Doar ea a întors lui Dumnezeu neatinsă frumusețea pe care El ne-a dat-o, numai ea s-a folosit de toată puterea și de toate armele pe care El le-a încredințat. Prin iubirea sa față de Dumnezeu și prin puterea minții sale, prin voința sa mereu dreaptă și prin nemărginirea înțelepciunii sale, ea a îndepărtat orice păcat și a dobândit o biruință neasemănată. Astfel ea l-a dezvăluit pe om așa cum a fost zidit el dintru început și pe Dumnezeu și înțelepciunea Sa, fără prihană, și cât îl iubește El pe om"[109].

Sf. Grigorie Palama (†1362), teologul energiilor necreate ale lui Dumnezeu și al luminii Lui necreate și veșnice, o consideră pe Maica Domnului, pentru desăvârșita ei îndumnezeire, hotarul între creat și necreat: „Prin urmare numai ea singură este hotarul firii create și necreate și nimeni nu ar putea veni la Dumnezeu decât prin ea și prin Mijlocitorul, care S-a născut din ea"[110].

[108] Pr. Șt. Buchiu, *Maica Domnului. O introducere în teotokologia ortodoxă*, pp. 130-131.

[109] Sf. Nicolae Cabasila, *Omilie la Slăvita Naștere a Preasfintei Maici a lui Dumnezeu*, în vol. *Trei omilii la Nașterea, la Buna Vestire și la Adormirea Preasfintei Maici a lui Dumnezeu*, Ed. Icos, București, 1999, p. 31.

[110] Sf. Grigorie Palama, *Cuvânt despre intrarea în Sfânta Sfintelor*, în vol. *Fecioara Maria și Petru Athonitul – prototipurile vieții isihaste și alte scrieri duhovnicești*, Ed. Deisis, Sibiu, 2005, p. 197.

De la Buna Vestire, scrie Părintele Dumitru Stăniloae, „Fecioara Maria se așază cu toată ființa ei la dispoziția lui Dumnezeu, fiind numai ascultare, numai puritate, numai slujire"[111]. Prin viețuirea ei curată, prin trăirea ei aproape de Hristos, prin virtuțile care i-au împodobit viața, credința, nădejdea, iubirea, smerenia, ascultarea și bunătatea este modelul cel mai desăvârșit al viețuirii în lume pentru creștini. Fecioara Maria este culmea cea mai înaltă la care s-a ridicat omenirea în întâmpinarea lui Dumnezeu. Toată viața ei a fost un șir de trepte întru necontenită înălțare de pe pământ la cer. Betleemul n-ar fi locul nașterii lui Hristos fără Preacurata Sa Maică, Nazaretul n-ar fi locul copilăriei lui Hristos fără grija Maicii Sale, Golgota n-ar atinge tragicul sublim dacă lângă cruce n-am găsi inima străpunsă de durere a Maicii Fiului lui Dumnezeu[112].

> „La Adormirea ei și înălțarea la cer, Fiul ei cel iubit a lăsat pe Preacurata Sa Maică să guste moartea, să treacă ca toți muritorii prin pragul mormântului, ca să alunge prin aceasta spaima mormântului pentru toți cei ce cred în El. Ca o fiică a pământului ea muri cu trupul, dar harul se arătă în toată puterea lui, în cea «plină de har», cum a numit-o îngerul, și ca o Maică a vieții s-a mutat la viața cea veșnică și la mărire, de-a dreapta Fiului ei și Dumnezeului nostru"[113].

Biserica cinstește evenimentul cântând: „Întru Naștere fecioria ai păzit, întru Adormire lumea nu ai părăsit, de Dumnezeu Născătoare; mutatu-te-ai la Viață, fiind Maica Vieții; și cu rugăciunile tale izbăvești din moarte sufletele noastre".

Mijlocirea Maicii Domnului și rugăciunea Bisericii. Relația de interioritate reciprocă a Maicii Domnului cu Fiul ei și Mântuitorul lumii anticipă și prefigurează relația dintre Hristos și Biserica Sa. Precum

[111] Pr. D. Stăniloae, *Iisus Hristos sau restaurarea omului*, p. 203.

[112] Ps Vasile Coman, *Slujind lui Dumnezeu, slujim oamenilor. Culegere de cuvîntări și articole*, Ed. Episcopiei Ortodoxe Române a Oradiei, Oradea, 1984: „Predică la Adormirea Maicii Domnului", pp. 482-485; „Lumină și cer" – Predică la Nașterea Maicii Domnului, pp. 499-502, aici: pp. 483, 499, 502.

[113] Ps V. Coman, *Slujind lui Dumnezeu, slujim oamenilor...*, p. 482.

Maica Domului a adus în lume pe Fiul lui Dumnezeu, tot astfel Biserica duce peste veacuri pe Iisus Hristos tuturor celor care cred în El și Îl iubesc. Precum în cer avem un Tată, așa avem pe pământ o mamă, care este Sfânta Biserică. Biserica transmite credința prin propovăduire și împărtășește harul lui Dumnezeu prin Sfintele Taine și slujbe. În chip asemănător Maicii Domnului, Biserica îl are în mod tainic în sine pe Mântuitorul, Care este Capul ei nevăzut; în același timp, El este deasupra ei, ridicând-o prin istoria condusă de El ca Pantocrator, spre Împărăția Preasfintei Treimi, care este scopul Bisericii. În plan spiritual, prin Tainele de inițiere, Botez, Mirungere și Euharistie, fiecare credincios îl poartă apofatic în sine pe Hristos Domnul, fiind însă el însuși purtat sau condus de Acesta prin Duhul Sfânt spre o unire tot mai deplină cu El.

„Prin adormirea sau mutarea ei la cer atât cu sufletul, cât și cu trupul, prin starea ei de înviere de care s-a învrednicit, prin puterea și iubirea Fiului său Maica Domnului se află acum, după credința Bisericii, într-o maximă și apofatică apropiere de Dumnezeu-Cuvântul, înomenit prin ea pentru veșnicie, apropiere ce depășește în intensitate pe cea a îngerilor și a celorlalți sfinți. Ori, tocmai această apropiere, la care se adaugă «îndrăznirea de maică», constituie izvorul puterii de rugăciune pe care o aduce Fiului său, nu pentru sine, ci pentru întreaga umanitate, care este făptura sau creația Fiului ei și Dumnezeului nostru. Iubirea ei de mamă se arată, înnoită și îndumnezeită, necontenit față de Fiul ei, iar prin El și cu puterea Lui, se extinde la toți cei ce cred în El, devenind prin aceasta fiii ei spirituali. Paradoxal, dar perfect real, în baza maternității ei divine, în care ne cuprinde spiritual pe toți, care îi suntem ei încredințați, precum odinioară Sf. Ioan Evanghelistul, Maica Domnului se roagă pentru noi Fiului său, încă din momentul botezului nostru, fiindcă de atunci începe înfierea noastră spirituală de către Dumnezeu-Tatăl, căreia îi corespunde duhovnicește, înfierea noastră și de către Maica Domnului”[114].

[114] Pr. Șt. Buchiu, *Maica Domnului. O introducere în teotokologia ortodoxă*, pp. 147-148.

În sens duhovnicesc și haric, intervenția, solirea sau mijlocirea Maicii Domnului nu are nicio conotație juridică, nu diminuează cu nimic rolul de Unic Mijlocitor al Fiului ei la Dumnezeu-Tatăl. Dimpotrivă, pune mai mult în lumină marea iubire de oameni a lui Hristos Mântuitorul, Care Se bucură cu fiecare afirmare a maternității spirituale a Preacuratei Sale Maici față de credincioși. Iar credincioșii, intrând, prin harul rugăciunii lor, al Duhului Sfânt, în relație duhovnicească cu Maica Domnului, intră în relație directă și plenară cu Fiul ei dumnezeiesc, căci unde este Maica acolo este și Fiul ei. Nu poate fi concepută o distanță sau interval între Preasfânta Născătoare de Dumnezeu și Fiul său, așa cum în plan necreat, nu există o distanță între Dumnezeu Tatăl și Fiul Său. Fiul cel născut din veci din Tatăl rămâne pentru totdeauna și născut ca om din Sfânta Sa Maică. Afirmarea filiației sale umane, prin rugăciunile adresate Maicii sale, îi produce bucurie Mântuitorului, căci aceasta înseamnă și afirmarea iubirii Sale de oameni pentru care S-a făcut și Fiu al omului, rămânând Fiul lui Dumnezeu[115]. Maica Domnului se bucură de rugăciunile care i se adresează, văzând în această cinstire a ei lauda adusă Fiului său, Cel care a învrednicit-o să devină Mamă a Lui.

Primind rugăciunile credincioșilor, le unește cu ale sale și le aduce lui Hristos Mântuitorul, amintindu-I că totdeauna i-a ascultat și împlinit cererile. De aceea, Maicii Domnului îi cerem mai des și mai mult decât sfinților să se roage pentru noi și pentru ai noștri, zicând: „Aleargă, Stăpână, Născătoare de Dumnezeu, și ne izbăvește pe noi de primejdii” sau „Preasfântă Născătoare de Dumnezeu, mântuiește-ne pe noi”, adică să ne scape și să ne izbăvească din primejdiile și greutățile vieții. Pentru toate acestea, Maica Domnului este nu numai venerată, ca sfinții, ci este supravenerată, ca ceea ce este deasupra creaturilor omenești și a îngerilor, uniți cu Hristos[116].

Prin Întruparea Sa, Fiul lui Dumnezeu nu o scoate pe Sfânta Fecioară Maria din solidaritatea ei cu întreg neamul omenesc. Maica Domnului,

[115] Pr. Șt. Buchiu, *Maica Domnului. O introducere în teotokologia ortodoxă*, pp. 148-149.

[116] Pr. D. Popescu, *Iisus Hristos Pantocrator*, p. 390; Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, p. 328.

încadrată de corul tuturor sfinților, este lângă Hristos Mântuitorul și Capul Bisericii și se roagă pentru noi, împreună cu sfinții pentru mântuirea noastră. În Biserica Ortodoxă, atunci

> „când credincioșii cer rugăciunile Născătoarei de Dumnezeu pentru mântuirea lor, ei nu cer vreun fel de mijlocire juridică, ci includerea voinței lor proprii nelucrătoare în voința ei dătătoare de viață, care afirmă iubirea mântuitoare a lui Dumnezeu celui Întrupat"[117].

Dacă prin Întruparea Logosului divin Sfânta Fecioară se află în cea mai strânsă comuniune cu Fiul ei după trup, tot prin Întrupare se află în deplină solidaritate și cu neamul omenesc. Din această comuniune și solidaritate rezultă că Maica Domnului duce rugăciunile adresate ei de către creștini înaintea Preasfintei Treimi, în scopul iertării păcatelor, izbăvirii din nevoi și al mântuirii în Împărăția lui Dumnezeu. Mijlocirea Maicii Domnului este o *mijlocire prin rugăciune* pentru a dobândi mântuirea de la Iisus Hristos, o mijlocire care în natura ei este asemenea mijlocirii sfinților, dar într-un grad mult mai înalt, datorită faptului că este Maica după trup a Domnului și Dumnezeului nostru Iisus Hristos[118].

Formele de preacinstire a Maicii Domnului. În evlavia și cultul Bisericii Ortodoxe, preacinstirea Maicii Domnului, bogată și dezvoltată, se manifestă sub diverse forme și se exprimă printr-o mare bogăție de imne în cult și în rugăciuni. După mărturiile Sfintei Tradiții, preacinstirea Maicii Domnului se manifestă prin sărbătorile închinate cinstirii ei deosebite: *Nașterea Maicii Domnului* – 8 septembrie; *Intrarea în Biserică a Maicii Domnului* – 21 noiembrie; *Buna Vestire* – 25 martie; *Adormirea Maicii Domnului* – 15 august; *Soborul Maicii Domnului* – 26 decembrie; *Acoperământul Maicii Domnului* – 1 octombrie; *Zămislirea Sfintei Fecioare* – 9 decembrie ș.a.

[117] Christos Yannaras, *Abecedar al Credinței*, trad. Pr. C. Coman, Ed. Bizantină, București, 1996, p. 128.

[118] Pr. Mircea Chialda, „Preacinstirea Maicii Domnului", în vol. *Îndrumări misionare*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1986, p. 788.

La acestea se adaugă invocarea în rugăciune, zugrăvirea chipului ei pe sfintele icoane și în biserici, zidirea de biserici care-i poartă hramul, cântări și imne de laudă, rostirea de predici, panegirice și cuvântări. Rugăciunile și imnele de laudă adresate Maicii Domnului sunt prezente în toate slujbele Bisericii. Bogăția de cuvinte și expresii, varietatea și mulțimea rugăciunilor și a imnelor de laudă își află cea mai expresivă manifestare în slujbele speciale, acatiste și paraclise, închinate Născătoarei de Dumnezeu. Cea mai vie mărturie a preacinstirii Maicii Domnului și a apropierii ei de Hristos Mântuitorul, în cultul Bisericii, este așezarea miridei Sfintei Fecioare la dreapta Sfântului Agneț, pe disc, la proscomidie. Imnologii care au exprimat preacinstirea adusă Maicii Domnului au căutat să înveșmânteze imnele lor în cele mai frumoase expresii și epitete pentru a pune în evidență vrednicia Sfintei Născătoare de Dumnezeu, numind-o: „Pururea fericită", „Biserică sfințită" și „Rai cuvântător", „Lauda fecioriei prin care Dumnezeu S-a întrupat" etc.

3.6.2.3. Semnificația cinstirii sfinților

Cine sunt sfinții? Denumirea de „sfinți" a fost dată în Biserica creștină, la început, tuturor celor care s-au convertit la credința în Iisus Hristos și s-au botezat în numele Sfintei Treimi, devenind membri ai Bisericii (cf. *Faptele Apostolilor* 9, 32; *Romani* 1, 7; *1 Corinteni* 1, 2; *2 Corinteni* 1, 1; *Efeseni* 1, 1; *Coloseni* 1, 1; *1 Tesaloniceni* 5, 27). Ulterior, când „ucenicii s-au numit creștini" (*Faptele Apostolilor* 11, 26), denumirea de „sfinți" s-a atribuit numai acelor creștini care, în viața pământească, s-au distins în mod deosebit printr-o viață virtuoasă, ajungând la un grad înalt de desăvârșire prin practica statornică a virtuților care culminează în iubire.

Sfinții sunt, deci, acei creștini care în viața lor de aici au arătat, prin cuvânt și faptă, o credință vie, puternică și statornică, precum și o viață curată și neprihănită, dăruiți cu totul slujirii lui Dumnezeu și semenilor lor. Sfinții au fost oameni asemenea nouă. Au trăit pe pământ, au fost de diferite vârste și stări, copii, tineri, oameni în puterea vârstei și bătrâni, au avut diferite ocupații, au fost unii bogați, alții săraci, unii au avut o

sănătate trupească deplină, alții au fost mai bolnăvicioși. Au fost oameni viețuind în trup slab și neputincios, supus ispitelor și durerilor. Ceea ce i-a deosebit pe sfinți de ceilalți oameni este faptul că ei și-au închinat toată viața slujirii lui Dumnezeu și slujirii oamenilor. Ei s-au dăruit slujirii oamenilor pentru că s-au dăruit lui Dumnezeu și au lăsat să strălucească în viața lor harul Lui. Sfinții sunt aceia dintre oameni care și-au lăsat viața pătrunsă de razele harului divin, care i-a făcut pe ei înșiși adevărați luceferi pe cerul Bisericii. Alcătuirea firii lor plăpânde și fărâmicioase s-a transformat, s-a înnoit prin conlucrarea cu harul dumnezeiesc, încât au devenit făpturi noi, adevărate puteri spirituale în care s-a făcut cunoscută prezența și lucrarea lui Dumnezeu în lume. Existența sfinților, în toate timpurile și în toate locurile – chiar când numele lor nu este cunoscut – este o dovadă că idealul desăvârșirii creștine nu este un ideal utopic, de nerealizat, înseamnă că năzuința oamenilor spre desăvârșirea morală este realizabilă. Ei ne-au demonstrat că există nebănuite trepte ale înălțării omului și că nimeni nu are dreptul să spună că le-a urcat pe toate. Ei ne arată că este mereu actuală și binefăcătoare chemarea lui Iisus Hristos: „Fiți desăvârșiți, precum și Tatăl vostru Cel ceresc este desăvârșit" (*Matei* 5, 48)[119].

Sfinții Părinți au văzut sfințenia într-o mare asemănare a omului cu Dumnezeu prin curățirea de patimi și prin virtuțile care culminează în iubire. Dar întrucât curăția de patimi și virtuțile nu se pot dobândi decât prin energia harului care întărește puterile umane, asemănarea înseamnă și imprimare a trăsăturilor dumnezeiești în sfânt și o iradiere activă a prezenței lui Dumnezeu din omul sfânt. Întrucât aceste trăsături dumnezeiești sunt în creștere și prevestesc gradul lor deplin prin care vor copleși trăsăturile umane, chipurile sfinților încă de pe pământ au ceva din înfățișarea lor din planul eternității eshatologice, prin care se vor reflecta deplin însușirile și vor iradia energiile lui Dumnezeu. Prin ei transpare viața eternă a veacului viitor, viață reflectată din Dumnezeu[120].

[119] Ps Vasile Coman, „De ce cinstim pe Sfinți?", în vol. Ps Vasile Coman, *Slujind lui Dumnezeu slujim oamenilor*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2008, p. 473.

[120] Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, pp. 261-262.

„Ei au biruit oarecum timpul, fiind puternic prezenți în timp. Prin aceasta au câștigat o maximă asemănare cu Dumnezeu, având pe Dumnezeu în ei, cu neclintirea Lui în bine și în iubirea de oameni. Sfântul a ajuns în Dumnezeu și la deplinătatea esenței umane. Sfântul reprezintă umanul purificat, prin a cărui subțirime spiritual-corporală transpare modelul său de infinită bunătate și putere, care e Dumnezeu [...]. Sfântul anticipează zările umanității eterne, desăvârșite. Pe fețele tuturor sfinților transpare fața lui Hristos, față de model tuturor fețelor umane. Sfinții revelează în ei și fac eficientă umanitatea culminantă a lui Hristos, ca niște ipostazieri ale ei. Ba mai mult: întrucât umanitatea adevărată e chipul lui Dumnezeu, ei revelează pe Dumnezeu în formă umană, pe Dumnezeu înomenit"[121].

Mărturia Sfintei Scripturi. Din mărturiile Sfintei Scripturi rezultă că drepții și sfinții au fost apreciați de Dumnezeu Însuși atât în viața aceasta, cât și în viața veșnică pentru mărturisirea dreptei credințe și pentru vrednicia vieții lor în împlinirea voii Lui.

Deja în Revelația Vechiului Testament se arată că Dumnezeu a învrednicit pe anumiți oameni drepți cu misiuni speciale, i-a înzestrat cu daruri speciale și puteri deosebite, lucrând prin ei în istorie. „Și a crezut Avram pe Domnul și i s-a socotit aceasta ca dreptate" (*Facerea* 15, 6). Marele proroc Moise a săvârșit prin puterea lui Dumnezeu: mai multe minuni în fața faraonului (cf. *Ieșirea* 4, 7); a despărțit apele Mării Roșii (cf. *Ieșirea* 14, 16-31); a îndulcit apa la Mara (cf. *Ieșirea* 15, 23-25); a scos apă din stâncă la Horeb (cf. *Ieșirea* 17, 6; *Numerii* 20, 10-11). Prorocul Ilie a săvârșit, de asemenea, numeroase minuni, între care și învierea fiicei văduvei din Sarepta Sidonului (cf. *3 Regi* 17, 17-23). Prorocul Elisei a despărțit apele Iordanului (cf. *4 Regi* 2, 14), a vindecat pe Neeman de lepră (cf. *4 Regi* 5, 12), a cunoscut fapta săvârșită de ucenicul său Ghiezi (cf. *4 Regi* 5, 27), a înviat pe fiul sunamitencei (cf. *4 Regi* 4, 32-36) și a mai săvârșit și alte minuni. Pentru lucrarea lor deosebită, pentru bogăția darurilor pe care Dumnezeu le-a revărsat peste ei, poporul ales i-a

[121] Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, p. 272; a se vedea și supra, paragraful: *Sfânt și sfințenie.*

cinstit, după cuviință, i-a socotit drepți și a văzut în ei pe cei aleși ai lui Dumnezeu. Astfel, prorocul Ilie a fost cinstit în mod deosebit de către Obadia, curteanul regelui Ahab (cf. *3 Regi* 18, 7), iar prorocul Elisei a fost cinstit de către ucenicii prorocilor din Ierihon (cf. *4 Regi* 2, 15) și de către femeia din Sumen (cf. *4 Regi* 4, 36-37).

În Noul Testament, Mântuitorul Însuși numește pe Sfinții Apostoli „prietenii Mei" (*Ioan* 15, 16). Avraam „a fost numit prieten al lui Dumnezeu" (*Iacov* 2, 23). Sf. Apostol Pavel socotește pe creștinii din Efes drept „împreună cetățeni cu sfinții și casnici ai lui Dumnezeu" (*Efeseni* 2, 19), iar pe toți credincioșii, care sunt într-o stare harică îi numește „temple ale Duhului Sfânt" (*1 Corinteni* 6, 19). Deci, întrucât au primit pe Duhul Sfânt, credincioșii sunt și au chemarea să ajungă împreună cetățeni cu sfinții. După moartea trupească, drepții și sfinții au ajuns în cetatea lui Dumnezeu, în Ierusalimul cel ceresc (cf. *Evrei* 12, 22). Ei sunt asemenea sfinților îngeri (cf. *Luca* 20, 36) și vor însoți pe Iisus Hristos luând parte la judecata universală (cf. *Matei* 19, 28; *1 Corinteni* 6, 2).

În consecință, creștinii au cinstit pe cei drepți și sfinți încă din viața aceasta, întrucât au văzut în ei pe cei aleși, preaiubiți și prieteni ai lui Dumnezeu. Sf. Apostoli Pavel și Sila au fost cinstiți de temnicerul din Filipi (cf. *Faptele Apostolilor* 16, 29). El fericește pe creștinii din Filipi, cerându-le ca și ei să-l fericească la rândul lor (cf. *Filipeni* 2, 17-18), iar Sfântul Iacov îndeamnă pe creștini să fericească pe cei care, prin credința și viața lor, s-au distins în mod deosebit și au luat „cununa vieții", ca unii care iubesc pe Dumnezeu (cf. *Iacov* 1, 12).

După moartea lor trupească, ajungând în ceruri, drepții și sfinții se află în jurul tronului ceresc, se închină și aduc laudă lui Dumnezeu, având o viață deplin conștientă. Mântuitorul ne încredințează că drepții și sfinții, fiind asemenea sfinților îngeri, se află în ceruri în stare conștientă, deoarece Dumnezeul nostru este Dumnezeul celor vii (cf. *Marcu* 12, 27; *Luca* 20, 34-38). Sf. Apostol Ioan afirmă că sfinții, împreună cu îngerii, preamăresc și se roagă lui Dumnezeu în ceruri (cf. *Apocalipsa* 4, 10-11; 5, 8-14). Fiind în stare conștientă, drepții și sfinții din ceruri, prin descoperire, prin harul lui Dumnezeu, prin darurile și puterile cu care au fost înzestrați, cunosc trebuințele oamenilor de pe pământ, așa cum Avraam

a cunoscut ce trebuie să facă frații bogatului nemilostiv (cf. *Luca* 16, 29-31). În același timp, ei se roagă la Dumnezeu pentru cei credincioși și pentru mântuirea lor. Sfânta Scriptură ne arată că arhiereul Onia, după moartea sa, s-a rugat lui Dumnezeu pentru întreaga obște a lui Israel (cf. *2 Macabei* 15, 22) și că, în ceruri fiind, sfinții duc rugăciunile celor credincioși înaintea lui Dumnezeu (cf. *Apocalipsa* 5, 8). Sfântul Iacov îndeamnă pe creștini să se roage unul pentru altul „că mult poate rugăciunea stăruitoare a dreptului" (*Iacov* 5, 16). Desigur, acest îndemn se referă și la rugăciunea și ajutorul pe care sfinții îl dau credincioșilor, căci cel cuvios se va ruga totdeauna lui Dumnezeu (cf. *Psalmul* 31).

Comuniunea sfinților. Sfinții sunt într-o comuniune de iubire cu Sfânta Treime și întreolaltă mult superioară celei de pe pământ. Ei laudă împreună slava lui Dumnezeu și slujesc înaintea Tronului dumnezeiesc, iar Hristos îi conduce tot mai adânc în iubirea Sa. Nu este vorba de o contemplație nemișcată, ci de iubire și din partea lui Dumnezeu și din cea a sfinților. Această comuniune are și o statornicie a ei, dar are și o mișcare spre o treaptă mai adâncă. Această comuniune, numită „comuniunea sfinților", este baza comuniunii lor cu credincioșii de pe pământ, a rugăciunilor lor pentru credincioși și a ajutorului pe care ei îl oferă credincioșilor[122].

Comuniunea sfinților cu Dumnezeu în cer sporește și se adâncește neîncetat, producând acestora o fericire negrăită[123]. Iubirea drepților față de Dumnezeu și întreolaltă se îndreaptă și spre cei de pe pământ, cu care se află într-un anumit grad recapitulați în Hristos și cuprinși în iubirea Lui supremă. Căci iubirea lor față de Hristos îi face să se resimtă în ființa lor de toată preocuparea Lui pentru ajutorarea celor de pe pământ. Așa se explică faptul că sfinții ajută pe cei de pe pământ în greutățile lor și mai ales în trebuința lor de mântuire. Dacă ei „merg după Miel oriunde Se duce El" (*Apocalipsa* 14, 4) și dacă El a spus „iată Eu cu voi sunt în toate zilele, până la sfârșitul veacului", sfinții sunt și ei duhovnicește cu noi pentru că Hristos nu este singur niciodată. Sfinții sunt lângă Hristos,

[122] Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, pp. 318-319.

[123] Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, pp. 318-319; Pr. D. Popescu, *Iisus Hristos Pantocrator*, pp. 393-394.

au „îndrăznire" la El, Iisus i-a declarat „prietenii" Lui (cf. *Ioan* 15, 14) și i-a asigurat: „Dacă rămâneți întru Mine și cuvintele Mele rămân în voi, cereți ceea ce voiți și se va da vouă" (*Ioan* 15, 7) și „cereți și veți primi, ca bucuria voastră să fie deplină" (*Ioan* 16, 24). Pe baza acestor asigurări ale Domnului, Biserica este convinsă că sfinții se roagă pentru cei care au nevoie de ajutor și cer mântuirea acestora de la Hristos. Căci numai așa bucuria lor este deplină. Numai atunci când ne vor vedea mântuiți împreună cu ei, la sfârșitul chipului actual al lumii, vor lua și ei în deplinătate bucuria veșnică (cf. *Evrei* 11, 40). Căci bucuria este cu atât mai mare cu cât este împărtășită de mai mulți, iar Dumnezeu este cunoscut și slăvit într-o bogăție cu atât mai deplină cu cât slava Lui strălucește în mai mulți[124]. Astfel, între credincioșii din Biserica luptătoare de aici și sfinții din Biserica biruitoare din ceruri este o comuniune. În timp ce credincioșii din viața de aici cinstesc prin rugăciuni și cântări de laudă pe sfinți, aceștia se roagă la Dumnezeu pentru izbăvirea din nevoi și mântuirea lor.

Biserica și membrii ei cer sfinților să se roage lui Hristos pentru noi. Nu le cerem să ne dea de la ei ajutorul și mântuirea, deoarece, ca oameni nu au nimic de la ei, ci totul de la Mântuitorul Hristos, Care este cu ei și în ei. Le cerem să se roage lui Hristos ca să ne dea cele de folos în viața aceasta și mântuirea în viața veșnică. Prin aceasta aducem cinstire sfinților și, prin sfinți, lui Hristos Însuși. Cinstindu-i pe ei, Îl lăudăm pe Hristos, Care i-a umplut de atâta strălucire și a ridicat umanitatea lor la o atât de înaltă desăvârșire. Lauda adusă lor este în mod esențial laudă adusă lui Hristos, căci El este cauza primă și principală a desăvârșirii și strălucirii lor.

Mărturia Sfintei Tradiții. În Biserica creștină, cinstirea sfinților începe odată cu lauda adusă primilor martiri și mucenici, născută din reacția spontană a credincioșilor care, în evlavia lor, le-au acordat o cinstire deosebită pentru tăria credinței lor și puterea cu care și-au jertfit viața, mărturisind și apărând credința în Iisus Hristos. Dacă la început, în rândul sfinților, au fost trecuți numai martirii și mucenicii, ulterior

[124] Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, p. 322; Pr. D. Popescu, *Iisus Hristos Pantocrator*, p. 394.

au fost trecuți și cinstiți Sfinții Apostoli, drepții, prorocii, cuvioșii, marii dascăli și ierarhi și toți cei pe care Biserica i-a considerat vrednici de a fi cinstiți în cultul ei public, i-a trecut cu numele, la început în martirologii, apoi în sinaxare, mineie și calendare.

Pentru scopul și importanța deosebită pe care o are cinstirea sfinților pentru viața religioasă și morală a Bisericii în general și a fiecărui credincios în special, Biserica creștină a statornicit, încă din primele veacuri, datoria creștinilor de a cinsti pe sfinți. Sinodul al VII-lea Ecumenic de la Niceea din anul 787, în contextul restabilirii cinstirii icoanelor, după ce a subliniat autoritatea sfintei Biserici soborniceșți și a confirmat hotărârile celor „șase sfinte Sinoade Ecumenice" precedente, a accentuat faptul că Biserica păstrează „neschimbate toate tradițiile scrise sau nescrise încredințate" ei, a reafirmat preacinstirea Maicii Domnului: „mărturisim și că Stăpâna noastră, Sfânta Maria, este în mod propriu după adevăr Născătoare de Dumnezeu, pentru că a născut în trup pe Unul din Sfânta Treime, pe Hristos Dumnezeul nostru". De asemenea, a afirmat cinstirea sfinților „îngeri și a tuturor sfinților și cuvioșilor bărbați", precum și a „cinstitei și de viață făcătoarei Cruci", a „Sfintei Evanghelii", a „sfintelor moaște" și a „sfintelor icoane"[125].

După cum este dezvoltată și practicată în Biserica Ortodoxă, cinstirea sfinților se face prin cinstirea propriu-zisă: invocarea lor în rugăciuni spre a mijloci cu rugăciunile lor la Dumnezeu și prin urmarea exemplului vieții lor. Cinstirea poate fi individuală sau colectivă, sfinții fiind cinstiți pentru tăria și statornicia credinței lor și pentru viața lor curată, neprihănită și virtuoasă. Această cinstire se face prin prăznuirea în mod deosebit a zilei închinate sfântului sau sfinților, având un caracter comemorativ, de aducere-aminte și lăudare a virtuților prin care s-au distins. În cadrul acestor sărbătoriri se rostesc rugăciuni speciale, însoțite de cântări de laudă, în care sunt evidențiate viața și lucrarea lor deosebită, vrednicia lor, prăznuirea fiind încadrată în cultul general al Bisericii, prin care este preaslăvit Dumnezeu creatorul și proniatorul, Care a dat putere sfinților.

[125] A se vedea text bilingv (grec-latin), traducere și comentariu în: *Hotărârile dogmatice ale celor șapte Sinoade Ecumenice*, pp. 535-571.

Imitarea sfinților. Viața creștină este viață de sfințenie. Iar imitarea sfinților este imitarea și împărtășirea de sfințenia lor, care a fost cultivată prin imitarea și împărtășirea de viața și sfințenia lui Hristos. De aceea, *Epistola către Evrei* ne îndeamnă: „Aduceți-vă aminte de mai-marii voștri, care v-au grăit vouă cuvântul lui Dumnezeu; priviți cu luare-aminte cum și-au încheiat viața și urmați-le credința. Iisus Hristos, ieri și azi și în veci, este același" (*Evrei* 13, 7-8). Sfinții reflectă slava lui Dumnezeu în lume, iar Dumnezeu se face „minunat întru sfinții Lui" (*Psalmul* 67, 36). Purtarea sfinților este purtarea lui Hristos și a Bisericii Lui. Iar imitarea lor este conformarea vieții noastre cu viața Lui. În viața sfinților ies la iveală însușirile omului celui nou în Hristos, ca date experimentale. De aceea, sfinții fac simțită prezența lui Hristos înlăuntrul istoriei. Viața lor lasă să se întrevadă orizonturile nemărginite ale vieții creștine, care nu încape în șabloanele normelor de comportament, ci se dezvoltă prin libertatea creației personale irepetabile[126]. Imitarea sfinților este apropierea de ei la nivel duhovnicesc prin dăruirea lui Dumnezeu și slujirii semenilor după modelul lor. Prin aceasta credincioșii îndepărtează confuzia lumii, discern duhurile, leapădă viața împătimită și o asumă pe cea virtuoasă. Această experiență este deosebit de importantă pentru omul contemporan. Criza și tulburarea vremii noastre creează o situație aparte, care cere repere autentice. Omul trăiește astăzi mai intens problema libertății. Aceasta face imperativă căutarea libertății, dar tot mai anevoioasă aflarea ei. De aceea, raportarea la sfinți este deosebit de actuală și prețioasă. Raportându-se la sfinți și pășind pe urmele lor, credincioșii își însușesc etosul Bisericii, dobândesc viața în Hristos.

3.6.2.4. Semnificația cinstirii icoanelor

Viața creștină este susținută și promovată în Biserică și prin *sfintele icoane*. Existența și cinstirea sfintelor icoane în viața Bisericii se întemeiază în realitatea înomenirii Fiului lui Dumnezeu: „Și Cuvântul S-a făcut trup și S-a sălășluit între noi și am văzut slava Lui, slavă ca a

[126] Georgios MANTZARIDIS, *Morala Creștină*, vol. II, trad. C.C. Coman, Ed. Bizantină, București, 2006, pp. 232-233.

Unuia-Născut din Tatăl, plin de har și de adevăr" (*Ioan* 1, 14). Prin sfintele icoane se înțeleg reprezentările vizibile, redate prin zugrăvire, ale chipurilor Mântuitorului Iisus Hristos, Sfântului Duh, Maicii Domnului, Sfinților îngeri, ale tuturor sfinților, precum și ale unor scene biblice, consacrate printr-un act de sfințire de către Biserică.

Icoanele au apărut în lume datorită creștinismului, sunt o expresie a evlaviei creștine și servesc acesteia. În Vechiul Testament nu existau icoane ale lui Dumnezeu, ci numai simboluri, ca mielul pascal, toiagul lui Aaron, cortul sfânt, chivotul legii și mai multe altele. Dar admițând simbolul, Vechiul Testament interzicea închinarea la idoli. Această interzicere este exprimată ferm în porunca Decalogului: „Să nu-ți faci chip cioplit și niciun fel de asemănare a niciunui lucru [...]. Să nu te închini lor, nici să le slujești (*Ieșirea* 20, 4-5; *Deuteronomul* 5, 8-10)[127].

Simbolul era admis și folosit în cultul Vechiului Testament deoarece el reprezintă în mod vizibil o anumită însușire a lui Dumnezeu, fiindcă făptura creată, ca și întreaga creație, este opera lui Dumnezeu. Și anumite creaturi indicate de Dumnezeu Însuși au primit în Vechiul Testament o putere deosebită de la El, prin rugăciuni, și un rol de simbol mai evident pentru a exprima prezența lui Dumnezeu sau o însușire a Lui. Dar atât față de simbolul general, reprezentat de orice creatură, cât și față de cel special, indicat de Dumnezeu și consacrat prin rugăciune, Dumnezeu rămâne deosebit de ele și deasupra lor. Spre deosebire de simbol, idolul era un element natural privit în el însuși ca Dumnezeu, în sens panteist. Din cauza acestui fapt, Vechiul Testament a interzis idolul și a recomandat simbolul. Prin idol oamenii n-ar mai fi deosebit pe Dumnezeu de lume. Însă, prin simbol rămân într-o legătură cu Dumnezeu Cel deosebit și mai presus de lume, așezând lumea în dependență de El. Dar icoana nu este nici idol, care identifică pe Dumnezeu cu un chip cioplit, și nici simbol care evocă și poartă în sine o putere a lui Dumnezeu, ci este reprezentarea prin artă a lui Dumnezeu care S-a făcut om, rămânând însă Dumnezeu[128].

[127] Pr. D. STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, p. 335.
[128] Pr. D. STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, p. 336.

De aceea, icoana n-a fost posibilă decât după ce Dumnezeu Însuşi S-a făcut om şi a făcut din faţa omenească faţa Ipostasului Său necreat. Prin faptul că Fiul lui Dumnezeu Însuşi a luat faţă omenească, Dumnezeu S-a făcut vizibil ca persoană, făcând să se străvadă prin umanitatea Sa dumnezeirea Sa, deosebită de ea. Faţa omenească este prin ea însăşi în procesul cosmic o apariţie ireductibilă la acest proces, o continuă deschidere spre transcendenţă. Totuşi, faţa omenească este închisă de moarte prin chiar acest proces cosmic. Dar prin faţa omenească a lui Hristos se străvede adâncimea infinită a lui Dumnezeu; ea este umplută de transcendenţa divină. Şi nefiind închisă de moarte, rămâne veşnic îndreptată spre noi. Şi precum reprezentarea feţei omului simplu sugerează, prin faţa materială circumscrisă pe care o zugrăveşte pictorul, viaţa sufletească indefinit de complexă, întrucât redă persoana de care ţine şi acea viaţă, la fel şi icoana Mântuitorului sugerează prin chipul zugrăvit de pictor nu numai viaţa lui sufletească omenească indefinită, ci şi dumnezeirea Lui desăvârşit necircumscrisă, întrucât redă Persoana Lui unică. Această sugerare n-o produce pictorul prin talentul lui, ci prin faptul că prezintă pe Iisus cu semnele unice ale actelor Lui: născut în iesle, cu steaua deasupra şi cu îngerii împrejur, cu Maica Sa şi cu Iosif veghind asupra Lui, răstignit pe cruce între doi tâlhari, sfărâmând încuietorile iadului şi înviind din morţi, săvârşind anumite fapte minunate cunoscute din Evanghelii, înălţându-Se la cer etc. În faptele acestea se redă Persoana Fiului lui Dumnezeu, Care S-a întrupat şi ne-a mântuit prin Răstignirea şi Învierea Sa, dar se redă şi o iubire şi o putere netrecătoare, cum n-a avut şi nu are niciun om, adică necircumscrierea iubirii şi puterii Lui în fapte precise, care-L caracterizează numai pe El în mod vizibil, deci îl circumscriu[129].

Fiul lui Dumnezeu a luat faţa omului pentru că faţa omului este faţă de comuniune, pentru că prin ea se exprimă spiritualitatea trăită în interior pentru a fi comunicată celorlalţi. Şi astfel, prin ea, El a putut intra şi rămâne etern în maximă comuniune cu toţi oamenii şi a putut restabili la maximum comuniunea între ei. Şi întrucât Hristos Şi-a făcut chipul

[129] Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, pp. 336, 338, 340.

omenesc chip propriu, acest chip se întipăreşte prin El şi în cei care cred în Hristos, adică sunt în comuniune cu El. Aceasta a dat putinţa ca şi sfinţii, deoarece sunt purtători de Hristos, să-L reflecte pe El şi, deci, şi icoanele lor să-i reprezinte ca pe nişte purtători de Hristos. Astfel, toate icoanele se reduc în esenţă la faptul că Fiul lui Dumnezeu S-a făcut om şi S-a arătat prin faţă omenească[130].

În consecinţă, credincioşii creştini ortodocşi sunt convinşi că icoana le vorbeşte şi îi îndrumă pe linia vieţii de model a lui Hristos, nu numai ca învăţătură despre Hristos cel autentic, ci şi că prin icoană ei intră în contact real cu Hristos, deci în legătură cu Hristos Însuşi, Care este viu şi neîncetat prezent în Biserică, în orice loc unde ei îşi îndreaptă privirea spre icoana lui Hristos şi I se închină cu credinţă în El.

Problema cheie care se pune pentru explicarea teologică a rolului icoanelor în Ortodoxie este: ce legătură reală şi prezentă este între Persoana vie a lui Hristos şi icoana Lui şi cum se stabileşte ea, respectiv între persoanele sfinţilor şi ale chipurilor lor zugrăvite în icoanele lor?

Sinodul al VII-lea Ecumenic răspunde la această întrebare, afirmând că: „cinstirea icoanei trece la prototip, iar cel care se închină icoanei se închină ipostasului zugrăvit în ea". Există o singură închinare adusă icoanei şi prototipului ei datorită unicităţii ipostasului reprezentat în icoană. În acelaşi timp, aici se afirmă în mod clar că nu ne închinăm *naturii* icoanei, ci *ipostasului* reprezentat în ea. Icoana nu este consubstanţială prototipului ei. De aceea, cine necinsteşte icoana necinsteşte pe prototipul ei[131]. Icoana este o consecinţă a Întrupării reale a Fiului lui Dumnezeu, este hristologie consecventă. Sinteza iconologică definitivă a teologiei bizantine au elaborat-o Sf. Patriarh Nikephoros al Constantinopolului (806-815; †829) şi Sf. Cuvios Teodor Studitul, monah la Mănăstirea Studion[132].

Trecerea minţii de la icoană la prototip se face desigur prin credinţă. Cel care crede în Hristos nu poate să nu facă trecerea de la icoana Lui, sau

[130] Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, pp. 344, 336.

[131] *Hotărârile dogmatice ale celor şapte Sinoade Ecumenice*, p. 571.

[132] A se vedea: Sf. Teodor Studitul, *Iisus Hristos, Prototip al icoanei Sale - tratatele contra iconomahilor*, trad. Diac. I.I. Ică jr, Ed. Deisis, Sibiu, 1994, pp. 26-52.

a sfinților, la realitatea Lui vie, sau la cea vie a sfinților. Această trecere are un înțeles mai adânc, căci trecerea de la icoană la realitatea vie a prototipului ei, care este Hristos, implică și o lucrare a lui Hristos asupra celui care privește cu credință icoana Lui, sau pe cea a sfinților. Așa cum cuvântul despre Hristos provoacă în cel care-l aude necesitatea de a se gândi la Hristos, așa și acest cuvânt plasticizat, care este icoana Lui, provoacă în cel care o privește necesitatea de a se gândi la Hristos. În acest sens, Sf. Teodor Studitul, insistând asupra concomitenței dintre privirea chipului și gândul la prototip, spune că prototipul și icoana sunt corelative: „Cele ce sunt împreună, împreună se și cugetă și există. Așadar, deoarece nu se intercalează între ele niciun răstimp, nici închinarea nu este alta pentru fiecare, ci este una și aceeași pentru amândouă"[133]. Aceasta nu înseamnă confuzie între icoană și prototip, căci precum mama nu-și confundă fiul cu fotografia lui, ci, privind-o, se gândește la el, tot astfel nici noi nu confundăm icoana cu Hristos Mântuitorul. Faptul acesta este evidențiat de rugăciunea pentru sfințirea icoanelor:

> „O, Bunule Stăpâne, caută cu îndurare spre noi și spre icoana aceasta [...] și trimite asupra ei binecuvântarea și o sfințește pe ea și-i dă ei putere de tămăduire și de toate meșteșugurile diavolești gonitoare; umple-o pe ea de binecuvântarea și de tăria Sfântului chip nefăcut de mână pe care a câștigat-o prin atingerea preasfintei și preacuratei fețe a iubitului Tău Fiu, ca printr-însa puterile și minunile pentru întărirea dreptei credințe și mântuirea credinciosului Tău popor să se lucreze"[134].

Importanța sfintelor icoane pentru viața și spiritualitatea credincioșilor și a Bisericii este imensă. Mai întâi, icoana a păstrat peste veacuri chipul neschimbat al Mântuitorului Iisus Hristos, ca Dumnezeu și om, așa cum l-a primit Biserica de la Sfinții Apostoli. Apoi, icoana nu reprezintă pe omul natural, ci pe omul înduhovnicit, contribuind astfel,

[133] Sf. Teodor Studitul, *Antireticus III adversus Iconomachos*, în *PG* 99, col. 429 B.

[134] *Molitfelnic*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1998, p. 551.

într-o lume robită de pofte nestăpânite, la desăvârșirea credinciosului în Hristos. Icoana dobândește, datorită legăturii pe care o are cu prototipul său, puteri care îl ajută și-l tămăduiesc pe credincios în suferințele și încercările vieții. Dar, mai presus de toate, icoana lui Hristos, a Maicii Domnului și a sfinților a păstrat și păstrează mereu trează conștiința omului că este persoană creată după chipul lui Dumnezeu spre o viață de comuniune cu Dumnezeu și cu semenii. Și aceasta într-o lume colectivistă sau individualistă, adesea înstrăinată de Dumnezeu.

În concluzie, icoana este fereastra către Dumnezeu, care ține trează în mintea noastră legătura comuniunii noastre cu Sfânta Treime și cu semenii noștri, în Hristos, Domnul nostru[135].

3.6.2.5. Semnificația cinstirii moaștelor sfinților

Strâns legată de cinstirea sfinților este cinstirea trupurilor lor după despărțirea sufletului de trup, adică după moartea fizică, rămășițele lor pământești fiind numite *moaște*. Moaștele sfinților sunt o anticipare a incoruptibilității trupurilor înviate și îndumnezeite de harul dumnezeiesc din veacul viitor[136]. În această perspectivă se înțelege și cinstirea pe care dintru început Biserica o acordă sfinților și sfintelor lor moaște. Acestea, ca semne simțite ale prezenței lor în lume, slujesc comuniunii credincioșilor cu Hristos și exprimă „așteptarea cu nerăbdare" a învierii. Harul Sfântului Duh sălășluiește în mod „nedespărțit" în trupurile sfinților, de aceea rămâne și după moarte în moaștele lor, care uneori se păstrează nestricate[137]. Biserica și credincioșii au convingerea că prin atingerea de ele și prin rugăciunile adresate sfântului lângă moaștele lui, adeseori se înfăptuiesc vindecări și alte fapte minunate datorită legăturilor duhovnicești care se stabilesc între credincioși și persoanele ale căror moaște s-au păstrat și, în ultimă analiză, datorită lui Hristos prin energiile necreate[138].

[135] Pr. D. Popescu, *Iisus Hristos Pantocrator*, p. 405.

[136] Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, p. 349.

[137] G. Mantzaridis, *Morala Creștină*, p. 234.

[138] Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, p. 350.

Un temei pentru cinstirea moaștelor și al credinței în puterea care iradiază din ele ni-l dă Sfânta Scriptură prin învierea unui mort aruncat peste osemintele proorocului Elisei (cf. *4 Regi* 13, 21). Dar nu orice trup care nu se descompune poate fi considerat sfinte moaște, fiindcă uneori nedescompunerea trupului poate fi rezultatul păcatului și nu al virtuții. De aceea, în cadrul slujbei înmormântării se citește rugăciunea de dezlegare a trupului pentru ca trupul să se elibereze din legătura păcatului și să se întoarcă în pământul din care a fost luat. Cu adevărat sfinte moaște sunt cele ale sfinților care au fost canonizați ca atare de Biserica sobornicească și care s-au dovedit a fi făcătoare de minuni. Incoruptibilitatea sfintelor moaște nu este rezultatul unor fenomene naturale, ci este darul lui Dumnezeu făcut celor care L-au preamărit prin viața lor curată și sfântă și le-a făcut pe acestea mediu al lucrării Sale în lume[139].

Puterea dumnezeiască care lucrează prin trupurile sfinților în continuare, după moartea lor și trecerea la viața veșnică, este o intensificare a puterii care lucra prin trupurile lor cât au fost în viață. În acest sens, Noul Testament ne arată că umbra trupului Apostolului Petru avea puterea să vindece pe bolnavii peste care trecea (cf. *Faptele Apostolilor* 5, 15) și că unii bolnavi se vindecau prin simpla atingere de ștergarele folosite de Sf. Apostol Pavel (cf. *Faptele Apostolilor* 19, 11). Menținerea osemintelor sfinților în stare de incoruptibilitate este o arvună a viitoarei incoruptibilități a trupurilor de după înviere și după deplina lor îndumnezeire. Ele se mențin incoruptibile pentru că în ele se menține o putere dumnezeiască din vremea când trupurile lor erau unite cu sufletul[140]. Mai mult, asupra lor se prelungește starea de îndumnezeire sporită a sufletelor lor din starea actuală. Aceasta se datorează faptului că puterile sufletului și harul dumnezeiesc din el își prelungesc lucrarea și în trup, înfăptuind și în acesta o stare de sfințenie, cât timp sfântul trăiește pe pământ, și un fel de incoruptibilitate, după trecerea sufletului sfântului, prin moarte, la o stare mai accentuată de îndumnezeire. Menținându-se incoruptibile, osemintele sfinților arată că sufletul lor și harul Sfântului

[139] Pr. D. Popescu, *Iisus Hristos Pantocrator*, p. 406.
[140] Pr. D. Popescu, *Iisus Hristos Pantocrator*, p. 350.

Duh din ei rămân mai departe într-o legătură cu trupurile lor, așa cum arată Părintele Dumitru Stăniloae[141].

Cei care se roagă lângă sfintele moaște nu se adresează acestor oseminte, ci persoanei sfântului și prin el lui Dumnezeu, Care ascultă rugăciunile sfântului și lucrează prin el. Cinstirea trece la persoană, ca și în cazul cinstirii icoanelor. Cultul sfintelor moaște păstrează astfel vie în conștiința credinciosului ideea că trupul n-a fost făcut să moară, ci să învieze și să se înveșnicească în Hristos și, prin aceasta, se susține credința și stăruința de a dobândi viața veșnică împreună cu sfinții în Împărăția lui Dumnezeu.

3.7. Problematica modernă și postmodernă privind soteriologia omului și răspunsul Bisericii

Problematica principală privind mântuirea omului a constituit-o și o constituie responsabilitatea pentru mântuire, pentru propria mântuire și pentru mântuirea tuturor. Iar această responsabilitate se concretizează în păstrarea și trăirea credinței adevărate spre desăvârșire. Teologiei Dogmatice îi revine misiunea expunerii dreptei credințe în perspectiva asumării și transmiterii acesteia. Iar a mărturisi împreună toți creștinii aceeași învățătură despre mântuirea în Hristos atât în ceea ce privește mântuirea universală înfăptuită de Domnul nostru Iisus Hristos, cât și în ceea ce privește însușirea mântuirii sau mântuirea personală, de care ne ocupăm aici, ține de responsabilitatea creștină în lume. Desigur că problematica cea mai mare cu care se confruntă Biserica Creștină în societatea modernă și post modernă este problema secularizării sau a secularismului cu toate consecințele acesteia. Dar această problematică depășește cadrul Teologiei Dogmatice, ea intră mai mult în domeniul Apologeticii. De aceea, în cele care urmează se fac referințe la deosebirile interconfesionale și la progresul în apropierea între marile confesiuni creștine în ceea ce privește mântuirea și, în special, însușirea personală a mântuirii.

[141] Pr. D. Popescu, *Iisus Hristos Pantocrator*, pp. 341, 350.

În timp ce în Răsărit, soteriologia este împletită cu învățătura despre Întruparea lui Dumnezeu-Cuvântul în Persoana lui Iisus Hristos și lucrarea Duhului Sfânt, în Tradiția apuseană, învățătura despre Persoana lui Iisus Hristos a devenit în teologia medievală un fel de condiție a soteriologiei. Altfel spus, Întruparea ca atare încă nu este un eveniment mântuitor. Învățătura despre lucrarea lui Iisus Hristos s-a concentrat asupra a ceea ce s-a realizat prin *moartea* lui Hristos, asupra satisfacției care duce la împăcarea lui Dumnezeu cu omul. Această orientare exclusiv spre *Cruce* a determinat învățătura despre lucrarea lui Hristos, așa încât un teolog medieval ca Petru Lombardul (†1160) a putut renunța la tratarea despre Învierea Domnului pentru că strict luat, ea nu aparține, în această concepție, învățăturii despre lucrarea lui Hristos[142].

Concentrarea unilaterală a soteriologiei asupra evenimentului *Crucii*, și acesta înțeles numai ca moarte ispășitoare a lui Iisus Hristos, a afectat legătura interioară/organică dintre moartea și Învierea Domnului. Învierea este înțeleasă mai mult ca o răsplătire a lui Iisus pentru acceptarea Crucii, iar îndumnezeirea firii omenești a lui Iisus Hristos pentru mântuirea noastră, prin Înviere și Înălțare, rămâne fără semnificație. Prin aceasta se ajunge la o dilemă în cadrul soteriologiei în ceea ce privește identitatea lui Iisus Hristos cel care pătimește pe cruce și a Celui înviat.

Faptul acesta este subliniat și de către teologul catolic neotestamentar Wilhelm Thüsing, astfel:

> „Soteriologia clasică (apuseană) suferă, după părerea mea, de o îngustare care fixează privirea asupra evenimentului *trecut* al crucii de pe Golgota. O asemenea îngustare nu se găsește în Noul Testament, cu tot accentul pus acolo pe «cruce» – a se vedea teologia intensivă a crucii, a lui Pavel. Instructiv este locul din *Romani* 8, 34: Acela prin care Dumnezeu lucrează mântuind și îndreptând este Iisus cel răstignit și înviat în identitatea Sa; dar tocmai în această declarație importantă, accentul este pus foarte clar mai mult pe starea de înviere și pe viața lui Iisus «la dreapta lui Dumnezeu», decât pe moartea pe cruce (Iisus Hristos care a murit, *mai mult însă*: Cel înviat). Tocmai credința neotestamentară în Iisus cel viu de acum și în lucrarea Sa este premisa pentru o soteriologie ce poate fi susținută astăzi. Aceasta se poate vedea după exprimările despre «Sângele» lui Iisus. Acest «Sânge» este mântuitor, după Epistola către Evrei a lui Pavel, după Evanghelia de la Ioan și după prima epistolă a lui Ioan, nu ca fiind vărsat atunci pe Golgota, ci mântuitoare este comuniunea cu Iisus cel viu de acum, desigur, întrucât El este cel răstignit și înviat în identitatea Lui. Evanghelia de la Ioan și Epistola către Evrei arată comuniunea cu Iisus ca mântuitoare, întrucât după concepția Evangheliei, Iisus poartă încă mereu rănile morții Sale și, după Epistola către Evrei, în persistența definitivă a predării Sale «teocentrice» prin Cruce, este îndreptat spre Tatăl; după modelul de prezentare al evreilor, El duce Sângele Său «transfigurat», care arată persistența predării Sale în «Sfânta Sfintelor» din cer, în fața Tatălui și intervine pentru noi. Din ambele scrieri, ca și de la Pavel, se poate vedea că El ne poate oferi comuniunea și prin aceasta ne mijlocește îndreptarea mântuitoare spre Dumnezeu"[143].

În ceea ce privește *mântuirea personală*, o insuficiență care s-a manifestat, încă din primele secole ale creștinismului, în interpretarea credinței a fost aceea că s-a încercat să se explice mântuirea personală ca dreptate sau justificare în Hristos, în perspectiva filosofiei antice grecești, bazată pe disocierea dintre lumea sensibilă și cea inteligibilă. Din această perspectivă a fost concepută starea de dreptate a omului ca o justificare atribuită juridic celor care cred în Dumnezeu sau ca rezultat

[142] Petrus Lombardus, *Sententiarum libri quatuor*, lib. III, dist. 1-22, în: Pr. Valer Bel, *Unitatea Bisericii în teologia contemporană. Studiu interconfesional ecumenic*, Ed. Limes, Cluj-Napoca, 2003, pp. 56-57. Petru Lombardul l-a studiat pe Abelard, apoi, recomandat de Bernard de Clairvaux, a intrat în legătură cu Hugo de Saint Victor, a ajuns profesor la Notre Dame și episcop de Paris (†1160). S-a remarcat prin opera sa, *Sententiarum libri quatuor*, o adevărată „*summa theologiae*". A folosit în tratarea temelor pe Abelard și pe Sf. Ioan Damaschin. Opera sa s-a impus prin valoarea sa, asigurându-și o lungă durată (Arhid. Constantin Voicu, *Patrologie și literatură postpatristică*, vol. III, Ed. Basilica, București, 2010, p. 463).

[143] Whilhelm Thüsing, „Neutestamentliche Zugangswege zu einer transzendental – dialogischen Christologie", în vol. Karl Rahner, Whilhelm Thüsing, *Christologie – Systematisch und exegetisch*, Ed. Herder, Freiburg-Basel-Wien, 1972, p. 130.

al unei grații care împinge omul să dobândească merite justificatoare. În primul caz, este vorba de o justificare a omului pusă mai mult în legătură cu Dumnezeu (augustinianism), în cel de-al doilea caz, de o justificare pusă mai mult în legătură cu omul (pelagianism). Dar și într-un caz și în celălalt, justificarea face abstracție de dimensiunea ontologică a dreptății lui Dumnezeu, ca viață nouă în Hristos, și rămâne la nivelul psihologic al voinței în urmarea lui Hristos de către credincios[144].

În ceea ce privește raportul dintre credință și lucrarea omului sau faptele bune, în procesul mântuirii personale au apărut două tendințe. Pe această cale s-a ajuns la o justificare care fie făcea abstracție de trup și de faptele bune, lăsând totul pe seama lui Dumnezeu, în sens predestinațianist, fie la o justificare care valorizează trupul și faptele bune ale omului în detrimentul lucrării lui Dumnezeu. Una nu ținea seama de faptul că credința fără fapte este moartă, iar alta pierdea din vedere că faptele fără credință nu au valoare soteriologică. Dar atât accentul pus pe credință în detrimentul faptelor, cât și accentul pus pe fapte în detrimentul credinței sunt rezultatul unei concepții individualiste, care denotă o prea multă încredere în om, făcând abstracție de iubire și de comuniune.

Pelagianismul. Tendința cunoscută sub numele de pelagianism punea mai mult accent pe faptele credinciosului decât pe credința sa, în însușirea personală a mântuirii, considerând că omul face începutul mântuirii lui personale. În acest caz se subestimau lucrarea lui Dumnezeu și credința creștinului. Învățătura lui Pelagius se poate sintetiza astfel: Dumnezeu i-a dat omului prin creație darul libertății, iar prin aceasta el este chipul Său. Omul a întunecat în sine darul libertății prin păcat. Din această stare omul nu mai poate ieși prin puterea lui proprie. Însă, Dumnezeu îl ajută prin „har", iar acest ajutor constă în aceea că îi dă Legea și mai târziu Evanghelia și prin aceasta Modelul lui Hristos, care este modelul omului care ascultă de Dumnezeu. Acum libertatea omului, întunecată și rătăcită, dar păstrată în om, are din nou orientarea sa și se poate decide din nou pentru Dumnezeu. Această decizie trebuie

[144] Pr. D. Popescu, *Iisus Hristos Pantocrator*, p. 289.

în tot cazul să o ia omul însuși, căci nimeni nu o poate lua pentru el. Pelagianismul a fost condamnat de Biserică în Sinodul de la Cartagina din anul 418, iar în persoana lui Celestius, susținătorul acestuia, pelagianismul a fost condamnat drept erezie de către Sinodul al III-lea Ecumenic de la Efes din 431[145].

Augustianismul. Tendință promovată de Fericitul Augustin, episcop de Hippo (396-†430), care s-a bucurat de o extraordinară influență în Biserica din Apus[146]. Biserica apuseană îl numea nu numai „doctor al Bisericii", ci și „doctor al harului", căci dacă există vreun accent doctrinar care să se regăsească în tot ceea ce a scris și a spus, acesta este harul divin. Împotriva pelagianismului, Augustin a accentuat suveranitatea harului în procesul mântuirii personale a credinciosului[147]. El a arătat că Pelagius n-a înțeles cât de adânc a afectat păcatul pe om. Prin păcat, omul a devenit sclavul acestuia, așa încât omul nu numai că nu mai poate să asculte de Dumnezeu, dar nici nu mai vrea. Omul se caută în mod voit numai pe el însuși. De aceea omului păcătos nu-i mai folosește nici Legea și nici Evanghelia, oricât sunt acestea de clare; nu-i mai folosește nici măcar modelul lui Hristos, deoarece chiar și atunci când pretinde că-I urmează Lui, omul păcătos urmărește de fapt numai propriul său egoism. De aceea, omul nu mai poate merge pe calea spre Dumnezeu, dacă El îi spune numai ceva din „afară", ci numai dacă Dumnezeu îi schimbă „din interior" voința și prin aceasta îl eliberează din propriul său egoism[148].

Această lucrare creatoare din interior a lui Dumnezeu este numită de Augustin har, iar de la el de către toată teologia apuseană. Abia prin har omul este din nou dispus să asculte de Legea lui Dumnezeu, iar iubirea revărsată de Dumnezeu în el prin har îi dă puterea să împlinească

[145] Otto Hermann Pesch, „Gezetz und Gnade", în *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft*, vol. 13, Ed. Herder, Freiburg-Basel-Wien, 1981, pp. 34-35.

[146] Jaroslav Pelikan, *Tradiția Creștină. O istorie a dezvoltării doctrinei*, I: *Nașterea tradiției universale (100-600)*, trad. S. Palade, Ed. Polirom, Iași, 2004, pp. 302-303.

[147] J. Pelikan, *Tradiția Creștină. O istorie a dezvoltării doctrinei...*, p. 304.

[148] O.H. Pesch, „Gezetz und Gnade", p. 35.

poruncile lui Dumnezeu și să-L iubească[149]. Astfel, în teologia lui Augustin își are originea concepția catolică despre caracterul creat al harului. Pe lângă aceasta, Augustin a susținut suveranitatea harului până a ajuns să susțină predestinarea. Harul lui Dumnezeu este suveran întrucât Dumnezeu este suveran. Făpturile create de El pot să-i accepte voia sau să i-o respingă, însă faptul acesta nu-i amenință suveranitatea, căci înțelepciunea și puterea lui Dumnezeu se manifestă astfel încât chiar și faptele rele ale oamenilor răi care îi nesocotesc voia contribuie în cele din urmă la împlinirea binelui și la atingerea scopurilor juste. Doctrina lui Augustin despre har „sugerează posibilitatea să fie o consecință a neoplatonismului său și a viziunii despre Dumnezeu care a izvorât de aici, în care ideii cauzalității absolute și atotputerniciei îi este atribuită o mai mare importanță decât iubirii Tatălui"[150].

Reforma este mișcarea religioasă intervenită în secolul al XVI-lea în sânul creștinismului apusean, în urma căreia o mare parte a populației creștine vest-europene s-a desprins de Biserica Romei, constituindu-se în confesiuni separate. Mișcarea de reformă a fost condusă de reformatori, precum: Martin Luther, Philipp Melanchton, Huldrich Zwingli, Jean Calvin, Theodor Beza, Martin Bucer, John Knox, care au activat în Germania, Elveția, Franța sau Scoția. Scopul religios al mișcării de reformă a fost recuperarea autenticității creștinismului primar, criticând papalitatea și Biserica romană a vremii, referindu-se, în special, la abuzurile și practicile economice ale papalității în timpul Evului Mediu târziu. În timp ce Martin Luther (1483-1546) aparține primei generații de reformatori, acesta declanșând reforma din Germania în 1517, prin celebrele sale teze împotriva indulgențelor, Jean Calvin (1509-1564) aparține fazei târzii a reformei europene. În urma activității acestora, a publicațiilor lor, și a numeroaselor dispute și războaie religioase, mișcarea de reformă a cucerit mase largi de populație și teritorii extinse,

[149] O.H. Pesch, „Gezetz und Gnade", p. 35.

[150] J. Pelikan, *Tradiția Creștină. O istorie a dezvoltării doctrinei...*, p. 305.

în mod special în centrul și nordul Europei[151]. În esență, doctrina reformatorilor s-a întemeiat pe patru principii:

1. *Sola Scriptura* – conform acestui principiu, Sfânta Scriptură este singurul temei al credinței creștine și al vieții religioase, ea fiind singura cale de transmitere nealterată a Revelației divine. Prin proclamarea canonului Sfintei Scripturi, Biserica a recunoscut că tradiția nu constituie un temei al credinței și al vieții religioase, deoarece aici Revelația divină este amestecată cu tradiții omenești. Orice doctrină și practică creștină trebuie să se sprijine pe textul biblic, care este cuvântul lui Dumnezeu. Nici Tradiția, nici Biserica, nici autoritatea papei nu trebuie să se interpună între credincios și Sfânta Scriptură și nu trebuie să se constituie în intermediar între credincios și Biblie. Scriptura se interpretează pe ea însăși – *Scriptura Scripturae interpres* –, deoarece cuvântul lui Dumnezeu expus în Sfânta Scriptură este clar și lucrează în cei care o citesc cu credință[152].

2. *Solus Christus* – Iisus Hristos este singurul Mijlocitor între Dumnezeu și oameni, nu există alți mijlocitori. De aceea, protestanții resping mijlocirea și cinstirea Maicii Domnului și a sfinților. Aceste principii exclusiviste au dus la eliminarea și negarea multor aspecte ale Sfintei Tradiții: eliminarea cinstirii sfinților și slăbirea rolului Bisericii în iconomia mântuirii.

În ceea ce privește mântuirea personală, în bună tradiție apuseană augustiniană, Protestantismul a accentuat suveranitatea lui Dumnezeu și a harului Său, și nimicnicia și păcătoșenia omului.

3. *Sola gratia* – este al treilea principiu protestant, conform căruia, mântuirea este un dar exclusiv al lui Dumnezeu și se obține doar prin har, fără colaborarea omului, deci fără fapte bune. Faptele pot fi chiar dăunătoare, deoarece duc la mândrie.

4. *Sola fide* – mântuirea vine numai prin *credința în Iisus Hristos. Sola gratia per sola fide.* Mântuirea este deci un dar gratuit al lui Dumnezeu

[151] Pr. Daniel Benga, „Reforma", în vol. Pr. Ștefan Buchiu, Pr. Ioan Tulcan (coord.), *Dicționar de Teologie Ortodoxă*, Ed. Basilica, București, 2019, p. 775.

[152] Pr. V. Bel, *Unitatea Bisericii în teologia contemporană*, pp. 125-166.

care este dat credinciosului, adică celui care crede în Hristos și în Jertfa Sa substitutivă, în locul nostru. Credinciosul este „îndreptat" sau „justificat", adică iertat de Hristos prin Jertfa Sa răscumpărătoare, nu prin faptele credinciosului. Credinciosul are certitudinea alegerii sale de către Dumnezeu, deoarece Hristos Însuși a fost ales de Dumnezeu. Credința înseamnă acceptarea sau primirea darului iertării pe care Dumnezeu îl dă în numele lui Hristos. Faptele nu sunt o condiție a justificării, sau un adaos la credință, ci ele sunt un rod al credinței, o dovadă a justificării. M. Luther a atacat practica indulgențelor tocmai pentru că aceasta invoca teologia meritului faptelor bune. Mântuirea nu se referă atât la responsabilitatea omului, ci mai degrabă la planul imuabil al lui Dumnezeu care lucrează în istorie în mod liber[153].

Doctrina despre iertarea păcatelor și a justificării numai prin credință nu este altceva decât concluzia învățăturii despre natura păcatului și a firii umane căzute. Reforma a pus accent pe culpabilitatea și păcătoșenia iremediabilă a omului și pe umanitatea lui Adam care este total lipsită de har, și nu pe destinul nou al omului și umanitatea nouă în Hristos. Aspectul ontologic și cosmic al răscumpărării, respectiv al mântuirii, este total estompat. Prin căderea în păcat, chipul lui Dumnezeu în om nu a fost numai alterat, ci a fost distrus. De aceea și restaurarea omului este relativă, deoarece omul rămâne totdeauna „justificat și păcătos, în același timp" = *simul justus et pecator*. De aceea și etica protestantă pune mare accent pe pietatea personală, individuală.

După un dialog îndelungat între Biserica Romano-Catolică și Biserica Evanghelică Luterană, care a început în anul 1930, desfășurat la nivel local și mondial, intensificat după Conciliul Vatican II, încheiat în 1965, între cele două Biserici s-a ajuns la un larg consens în ceea ce privește îndreptarea sau justificarea omului în Hristos. Acest consens s-a concretizat prin adoptarea de către cele două Biserici a unei *Declarații comune referitoare la învățătura despre îndreptare*, în anul 1998 (*Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre*)[154].

[153] Pr. I. Bria, *Dicționar de Teologie Ortodoxă*, pp. 324-325.

[154] *Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre*, Strasbourg, mai 1997; *Vorwort*: Andre Birmele, Theodor Dieter, Michael Root, Risto Saarinen.

La un consens în ceea ce privește colaborarea omului cu Dumnezeu la mântuire s-a ajuns și între Biserica Ortodoxă și Biserica Evanghelică. Astfel, în comunicatul final al dialogului teologic oficial dintre Biserica Ortodoxă Română și Biserica Evanghelică din Germania, referitor la aceasta se precizează:

> „În Sfântul Botez ni se dăruiește mântuirea pe baza credinței. În același timp, Botezul este începutul unui drum, al cărui țintă este comuniunea cu Dumnezeu, care este deja la început, dar și în același timp rămâne o misiune pentru întreaga viață. Astfel viața cea nouă în Hristos este o viață din Botez. Ea este o cotitură în viața celui botezat și totuși nu este numai trecut, căci urmarea lui Hristos include o continuă adeverire a darului Botezului. Sf. Apostol Pavel descrie acest drum ca pe o luptă continuă a duhului, aceasta înseamnă a Sfântului Duh în noi, împotriva «cărnii», împotriva păcatului inerent încă (cf. *Galateni* 5, 16 ș.u.). Concomitent există creștere în sfințire în perspectiva desăvârșirii; însă experiența noastră duhovnicească și nu în cele din urmă a celor, pe care Biserica îi cinstește ca sfinți, ne învață de asemenea, că ispitirile nu încetează (II, 4). Însă noi putem spune împreună că Iisus Hristos Însuși este Taina, de fapt. Că El ni Se dăruiește și locuiește în noi în puterea Sfântului Duh, este Taina din care trăim, este puterea tuturor Tainelor (*Sakramente*). Dumnezeu-Sfânta Treime vrea credința și ascultarea creaturilor Sale. Lucrarea Sfântului Duh în noi face din păcătoși, care refuză aceasta, copiii lui Dumnezeu care Îl iubesc și Îi slujesc «din toată inima, din tot sufletul și cu toată puterea» (*Deuteronom* 6, 5), și ne face pe noi, cei botezați, împreună-lucrători ai lui Dumnezeu (*1 Corinteni* 3, 9) pentru mântuire și pentru vindecarea lumii. Teologia ortodoxă descrie aceasta ca împreună-lucrare a omului (*synergeia*). În tradiția teologiei evanghelice acest cuvânt este altfel folosit; dar suntem de acord cu ceea ce se exprimă în teologia ortodoxă prin această expresie (II, 5)"[155].

[155] *Taufe als Aufnhme in den Neuen Bund und als Berufung zum geistlichen Kmpf in der Nachfolge Jesu Christi* (*synergeia*), Sechster bilateraler theologischer Dialog zwischen der Rumänischen Orthodoxen Kirche und der Evangelischen Kirche in Deutschland vom 11. bis 20. Juni 1991 in Curtea de Argeș/Rumänien, Studienheft 23, Missionshandlung Hermannsburg, 1995, p. 193.

Conflictul dintre credință și fapte în ceea ce privește însușirea personală a mântuirii a fost provocat de o concepție individualistă, care s-a sprijinit mai mult pe filosofia antică decât pe Revelația divină. Căci așa cum s-a arătat, credința și faptele bune se susțin reciproc. Credința adevărată rodește în mod firesc în fapte bune, iar faptele bune susțin și întăresc credința. Prezența și lucrarea personală a Mântuitorului Hristos, în procesul mântuirii personale a creștinului, depășește opoziția artificială dintre suflet și trup sau dintre credință și fapte și pune în evidență caracterul sinergic al mântuirii noastre personale, întemeiat pe împreună lucrarea credinciosului cu Hristos Mântuitorul, în Duhul Sfânt și Biserică, în vederea renașterii și desăvârșirii noastre spirituale și morale, a mântuirii și îndumnezeirii prin harul lui Dumnezeu.

Despre sinergie adevărată se poate vorbi numai acolo unde Hristos Însuși este prezent în viața personală a credinciosului, lucrează cu Hristos, iar Hristos îl ridică treptat la comuniunea de viață veșnică cu Dumnezeu-Sfânta Treime, în procesul desăvârșirii lui spirituale și morale, care începe în viața de aici și se împlinește și desăvârșește la Parusia Domnului, în viața veșnică.

BIBLIOGRAFIE

Izvoare

Atanasie cel Mare, Sf., *Scrieri – Partea I*, în coll. *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 15, trad. Pr. D. Stăniloae, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1987;

Hotărârile dogmatice ale celor șapte Sinoade Ecumenice, Pr. Sorin Șelaru (coord.), Ed. Basilica, București, [2]2018;

Ioan Damaschin, Sf., *Dogmatica*, trad. Pr. D. Fecioru, Ed. Scripta, București, 1993;

Maxim Mărturisitorul, Sf., *Întrebări și nedumeriri*, în coll. *Viața în Hristos – Pagini de Filocalie*, vol. 1, trad. L. Enache, studiu introductiv Pr. D. Brahim, Ed. Doxologia, Iași, 2012;

Nicolae Cabasila, Sf., *Tâlcuirea Dumnezeieștii Liturghii și Despre viața în Hristos*, trad. Pr. E. Branițe, Pr. T. Bodogae, Ed. Arhiepiscopiei Bucureștilor, București, 1989;

Teodor Studitul, Sf., *„Iisus Hristos Prototip al icoanei Sale" – tratatele contra iconomahilor*, trad. Diac. I.I. Ică jr, Ed. Deisis, Sibiu, 1994.

Documente

Catehismul Bisericii Catolice, Partea întâi, Arhiepiscopia Romano-Catolică de București, București, 1993;

Die Taufe als Aufnahme in den Neuen Bund und als Berufung zum geistlichen Kampf in der Nachfolge Jesu Christi (synergeia), Sechster bilateraler theologischer Dialog zwischender Rumänischen Orthodoxen Kirche und der Evangelischen Kirche in Deutschland vom 11. Bis 20. Juni 1991, in Curtea de Argeș/Rumänien, Studienheft 23, hrsg. von der Evangeliscen Kirche in Deutschland, Missionshandlung Hermannsburg, 1995;

Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigugslehre. Ein Kommentar des Instituts für Ökumenicghe Forschung, Straßburg, Veröffentlicht vom Lutherischen Weltbund, Büro für Kommunikationsdienste, Straßburg, 1997;

Rechtfertigug und Verherrlichung (Theosis) des Menschen durch Jesus Christus. Fünfter bilatreraler Dialog zwischen der Rumänischen Orthodoxen

Kirche und der Evangelischen Kirche in Deutschland vom 18. bis 27. Mai 1988 im Kloster Kirchberg/Sulz am Neckar, Studienheft 23, hrsg. von der Evangelischen Kirche in Deutschland, Missionshandlung Hermannsburg, 1995.

Lucrări de specialitate

Bel, Pr. Valer, *Misiunea Bisericii în lumea contemporană*, Ed. Renașterea, Cluj-Napoca, 2010;

Bria, Pr. Ion, *Credința pe care o mărturisim*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1987;

Buchiu, Pr. Ștefan, *Maica Domnului. O introducere în teotokologia ortodoxă*, Ed. Sigma, București, 2006;

Chițescu, Nicolae, Todoran, Pr. Isidor, Petreuță, Pr. Ioan, *Teologia dogmatică și simbolică*, vol. II, Ed. Renașterea, Cluj-Napoca, [2]2004;

Crainic, Nichifor, *Sfințenia împlinirea umanului*, Ed. Mitropoliei Moldovei și Bucovinei, Iași, 1993;

Daniel, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, *Teologie și Spiritualitate*, Ed. Basilica, București, 2010;

Ioja, Pr. Cristinel, *Homo adorans. Între Iisus Hristos și politeismul lumii contemporane*, Ed. Universității „Aurel Vlaicu", Arad, 2008;

Mantzaridis, Georgios, *Morala Creștină*, vol. II, trad. C.C. Coman, Ed. Bizantină, București, 2006;

Mladin, Ips Nicolae, *„Hristos - viața noastră" - Asceza și mistica paulină*, Ed. Deisis, Sibiu, 2012;

Nellas, Panayotis, *Hristos, Dreptatea lui Dumnezeu și îndreptarea noastră - pentru o soteriologie ortodoxă*, trad. Pr. I. Ică sr., Ed. Deisis, Sibiu, 2012;

Nellas, Panayotis, *Omul - animal îndumnezeit. Perspective pentru o antropologie ortodoxă,* trad. Diac. I.I. Ică jr, Ed. Deisis, Sibiu, [2]1999;

Pelikan, Jaroslav, *Tradiția Creștină. O istorie a dezvoltării doctrinei*, I: *Nașterea tradiției universale (100-600)*, trad. S. Palade, Ed. Polirom, București, 2004;

Pesch, Otto Hermann, „Gezetz und Gnade", în: *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft*, Ed. Herder, Basel-Wien-Freiburg im Breisgau, 1981;

Radu, Pr. Dumitru, *Despre înnoirea și îndumnezeirea omului în Hristos*, Ed. Mitropoliei Olteniei, Craiova, 2007;

Stăniloae, Pr. Dumitru, *Ascetica și Mistica Ortodoxă*, vol. I-II, Ed. Deisis, Sibiu, 1993;

Stăniloae, Pr. Dumitru, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu*, în coll. *Opere Complete*, vol. 5, Ed. Basilica, București, 2013;

Stăniloae, Pr. Dumitru, *Iisus Hristos sau restaurarea omului*, în coll. *Opere Complete*, vol. 4, Ed. Basilica, București, 2013;

Stăniloae, Pr. Dumitru, *Spiritualitate și Comuniune în Liturghia Ortodoxă*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, [2]2004;

Stăniloae, Pr. Dumitru, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I-III, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1978;

Voicu, Arhid. Constantin, *Patrologie*, vol. I-III, Ed. Basilica, București, 2009.

Studii și articole

Bel, Pr. Valer, „Biserica și familia", în: *Studia Universitatis Babeș-Bolyai - Theologia Orthodoxa*, LVI (2011), 1, pp. 99-102;

Chialda, Pr. Mircea, „Cinstirea Sfinților", în vol *Îndrumări Misionare*, Pr. Dumitru Radu (coord.), Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1986, pp. 806-816;

Daniel, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, „Sfânta Liturghie - izvor de viață sfântă și lumină veșnică" - Cuvânt înainte, în *Liturghier*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 2012, pp. 5-12;

Mladin, Ips Nicolae, „Sfinții în viața morală ortodoxă", în vol. Ips Nicolae Mladin, *Studii de teologie morală*, Ed. Arhiepiscopiei, Sibiu, 1969, pp. 312-338;

Radu, Pr. Dumitru, „Noțiunea de sfințenie și formele de exprimare ale cinstirii Sfinților", în vol. *Îndrumări Misionare*, Pr. Dumitru Radu (coord.), Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1986, pp. 759-780;

Stăniloae, Pr. Dumitru, „Sfințenia în Ortodoxie", în: *Ortodoxia*, XXXII (1980), 1, pp. 33-39.

CAPITOLUL IV

SFINTELE TAINE – MIJLOACE PRIN CARE SE REALIZEAZĂ COMUNIUNEA OMULUI CU DUMNEZEU ÎN BISERICĂ

A. SFINTELE TAINE ÎN GENERAL

4.1. Noțiuni introductive

Așa cum s-a văzut, după Cincizecime, Duhul Sfânt face posibilă comuniunea dintre Mântuitorul Hristos și cei care cred, comuniune în urma căreia ia ființă Biserica, în interiorul căreia aceștia își pot însuși la nivel personal sau subiectiv ceea ce Mântuitorul Hristos a realizat la nivel obiectiv, prin lucrarea Lui răscumpărătoare. Prin Întrupare, pătimiri, moarte, Înviere și Înălțarea cu trupul la cer sunt puse bazele mântuirii în umanitatea asumată și îndumnezeită a Mântuitorului Hristos. Și pentru că Dumnezeu nu S-a întrupat pentru El, ceea ce s-a întâmplat cu umanitatea Lui trebuie să se întâmple și cu propria noastră umanitate. Mântuirea devine astfel nu numai posibilă, ci și necesară, pentru că fără ea nu mai putem vorbi de stare de conformitate a omului cu Hristos. Performanța mântuirii devine posibilă prin unirea fiecărui om care crede și a tuturor cu Hristos răstignit, înviat și înălțat cu trupul la cer, pentru ca fiecare în parte și toți împreună să ajungem la înviere și la viața de veci, prin lucrarea în fiecare și în toți a Sfântului Duh. Duhul Sfânt iradiază din trupul lui Iisus Hristos îndumnezeit în celelalte ființe umane, proces care începe la Rusalii și care face din Apostoli primii

credincioși în care se extinde puterea trupului pnevmatizat al Mântuitorului Hristos.

Acesta este de fapt scopul creștinismului: unirea cu Mântuitorul Hristos în vederea desăvârșirii. Fără această unire personală, desăvârșirea nu poate exista. Sau există doar ca o noțiune teoretică, creștinismul transformându-se astfel într-o filosofie sau ideologie seculară. Pentru acest motiv, Biserica Ortodoxă acordă Tainelor un loc de mare importanță în iconomia mântuirii, ca mijloace prin care se înfăptuiește această unire a oamenilor cu Hristos.

> „Sfintele Taine sunt lucrări văzute, instituite de Mântuitorul Hristos și încredințate Sfintei Sale Biserici, prin care celor care le primesc li se împărtășește harul nevăzut al Duhului Sfânt, scopul lor fiind mântuirea și sfințirea acestora prin harul pe care ele îl conferă. Din punct de vedere eclesiologic, ele sunt mijloace prin care Hristos îi unește cu Sine și cu Biserica pe toți cei care cred în El; așadar, ele au o funcție unificatoare a credincioșilor în Hristos și în Biserică"[1].

Prin Taine se revarsă în om viața dumnezeiască sau energiile Sfintei Treimi sălășluite în umanitatea Fiului și coborâtă la noi prin Duhul, cu rostul de a preface existența credincioșilor, după chipul Omului-Hristos. Prin faptul Jertfei Sale, care se continuă perpetuu ca oferire sau moarte tainică în fața Tatălui, toate Tainele comunică aceeași energie divină a lui Hristos înviat și înălțat ca om, dar în forme specifice. Jertfa Lui constituie o continuă plinătate de viață ca om, producând și în noi aceeași stare. Pentru că miezul răscumpărării îl constituie moartea și învierea, prin toate Tainele participăm la ele, dar în grade diferite[2].

Ca anticipare a desăvârșirii eshatologice, împărăția lui Dumnezeu sau participarea la viața dumnezeiască este deja accesibilă în trupul lui Hristos, adică în Biserică și se manifestă, în special, în Tainele Bisericii.

[1] Pr. Isidor Todoran, Arhid. Ioan Zăgrean, *Dogmatica Ortodoxă*, Ed. Renașterea, Cluj-Napoca, 2000, p. 296.

[2] Pr. Dumitru Stăniloae, „Numărul Tainelor, raporturile între ele și problema Tainelor din afara Bisericii", în: *Ortodoxia*, VIII (1958), 2, pp. 195-196.

Aceste Taine nu trebuie înțelese ca lucrări sau acte izolate prin care se coboară un har deosebit asupra primitorilor prin slujitorii special instituiți, ci ca aspecte ale tainei unice a Bisericii, în care Dumnezeu își împărtășește viața Sa dumnezeiască omenirii, răscumpărând omul din păcat și din moarte, pentru a-l face părtaș la eternitatea Sa prin comuniunea cu El[3]. Viața de har se împlinește în Biserică pentru fiecare membru, prin căile sale proprii, misterioase și insondabile; cu toate acestea, Dumnezeu stabilește o formă determinată, accesibilă tuturor, prin care harul Sfântului Duh devine accesibil prin Sfintele Taine. Tainele stabilesc în domeniul vieți spirituale măsura și ordinea, dau o bază obiectivă divină vieții harului sau o formă determinată a coborârii Sfântului Duh. Deși o putere specială este inerentă fiecărei Taine, prin ansamblul Tainelor, Biserica sfințește viața omului, asigurând în viața ei plenitudinea harului[4].

Pentru acest motiv, în teologia ortodoxă, s-a spus că Biserica este o Cincizecime perpetuă prin care se revarsă nesfârșita bogăție a harului prin orice formă a vieții sale. În această calitate, Biserica revelează continuu identitatea ei cu Hristos, Calea, Adevărul și Viața, ea însăși fiind o Taină a adevărului și a vieții. Orice Taină este un eveniment în Biserică, prin Biserică și pentru Biserică; acest eveniment exclude orice individualizare care desparte lucrarea de cel care o primește sau transcende ceea ce este particular și ne îndreaptă spre universalitate, fiecare Taină răsfrângându-se asupra Trupului tuturor credincioșilor[5].

Viața în Hristos începe și se dezvoltă cât timp trăim pe pământ și se va desăvârși *în ziua aceea*; aici pe pământ se naște omul nou, zidit după chipul lui Dumnezeu, iar după ce a prins o formă deplină, se naște a doua oară pentru lumea desăvârșită. Pentru acest motiv, sfinții nu doar și-au pregătit aici eternitatea fericită, ci au și experimentat-o aici, fapt sinonim cu experierea personală a comuniunii trinitare. Lucrarea

[3] Pr. John Meyendorff, *Teologia bizantină*, trad. A.I. Stan, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1996, p. 255.

[4] Serghei Bulgakov, *Ortodoxia*, trad. N. Grosu, Ed. Paideia, București, 1997, p. 125.

[5] Paul Evdokimov, *Ortodoxia*, trad. Ps I. Popa, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1996, pp. 285-286.

Sfintelor Taine în timp și în istorie face posibilă împărtășirea de puterea lui Dumnezeu și condiționează familiaritatea cu El, devenită deprindere la sfârșitul chipului actual al lumii și în eternitate. Prezentul și viitorul se condiționează și se susțin reciproc: „pentru așa ceva ei trebuiau să se fi împrietenit cu Domnul și să-și fi dobândit urechi pentru El încă de aici, de pe pământ"[6].

În acest proces, omul nu este niciodată singur și nici nu lucrează singur; Mântuitorul Hristos este întotdeauna cu noi, ne ajută, își face sălaș înlăuntrul nostru și ne arată calea. El Se face locaș de petrecere aici pe pământ, fiind și ținta călătoriei noastre prin lume. Atunci când trebuie să luptăm, luptă împreună cu noi, făcându-ni-Se și cunună de lauri, atunci când câștigăm. Ceea ce trebuie precizat este faptul că inițiativa îi aparține întotdeauna lui Dumnezeu, iar răspunsul nostru presupune și faptul că în continuare putem lucra independent de El. Sinergia asociază în mod natural *libertatea* și *lucrarea* noastră cu *puterea* și *lucrarea* lui Dumnezeu. Și pentru că noi nu ne putem oferi ceea ce nu posedăm, numai prezența veșnică a Mântuitorului Hristos printre noi „sădește în suflete în chip neînțeles rădăcinile vieții duhovnicești"[7]. Mântuitorul Hristos ajută la dezvoltarea potențialităților, inactivate din cauza păcatului, sădite de El Însuși în fire prin creație și astfel „pe cei ce poartă în trupul lor chipul morții – moarte pentru care și-a dat viața Fiul Omului –" îi rezidește, le dă iar formă, făcându-i părtași la însăși viața Lui. Nașterea omului la viața duhovnicească făcută posibilă prin Sfintele Taine presupune și faptul participării la moartea și învierea Lui, performanță care nu devine posibilă nici magic și nici întâmplător, ci presupune un progres logic care se împlinește în *unirea minunată* cu însuși Mântuitorul Hristos. „Căci prin aceste lucrări sfinte viem, ne mișcăm și suntem, cum spunea Sfântul Pavel"[8]. Prin lucrarea acestor Sfinte Taine, Soarele Dreptății pătrunde ca printr-o mare deschizătură a firii în lumea întunecată de păcat luminând-o, tot așa cum soarele fizic

[6] Sf. Nicolae Cabasila, *Tâlcuirea Dumnezeieștii Liturghii. Despre viața în Hristos*, trad. Pr. E. Branișteanu, Pr. T. Bodogae, Ed. Arhiepiscopiei Bucureștilor, București, 1989, p. 130.

[7] Sf. Nicolae Cabasila, *Tâlcuirea dumnezeieștii Liturghii...*, pp. 135-136.

[8] Sf. Nicolae Cabasila, *Tâlcuirea dumnezeieștii Liturghii...*, p. 136.

alungă întunericul şi face posibilă viaţa, perspectiva morţii inevitabile fiind înlocuită de perspectiva vieţii veşnice. Sfintele Taine sunt „casa şi poarta cerului" (*Facerea* 28, 17) prin care nu coboară doar îngerii, ci şi Domnul îngerilor.

Dacă Dumnezeu creează şi providenţiază pentru a face şi pe alţii părtaşi la bine şi la bunătatea Lui, înseamnă că lucrarea Lui este cea mai desăvârşită icoană a bunătăţii Iconomului prin care Dumnezeu a purtat întotdeauna grijă de omenire. Astfel, omul este făcut părtaş bogăţiei darurilor care se coboară din fiinţa Lui, dreptatea lui Dumnezeu fiind expresia materială a generozităţii Lui infinite. Pornind de aici, Sfintele Taine pot fi numite „porţi ale dreptăţii" prin care oamenii ajung la comuniunea desăvârşită cu Dumnezeu.

> „Fiindcă prin moartea Sa, nu numai că Domnul ne-a slobozit de patimi şi ne-a făcut cetăţeni ai altei împărăţii, ci «ne-a dat şi puterea ca să ne facem fii ai lui Dumnezeu» (*Ioan* 1, 12), unindu-ne cu El atât prin trupul pe care l-a luat asupră-Şi, cât şi prin Cel ce ni Se împărtăşeşte sub forma Sfintelor Taine. Aşa că în acest chip Însuşi Domnul face să răsară în sufletele noastre dreptatea şi viaţa Sa, dreptatea cea adevărată pe care oamenii ajung s-o cunoască şi s-o trăiască prin Sfintele Taine"[9].

4.2. Relaţia dintre taina creaţiei, taina lui Hristos şi taina Bisericii

Noţiunea de *Taină* (mystèrion) îşi are rădăcinile în Revelaţie. În Vechiul Testament definea fie revelarea planului *ascuns*, secret, al lui Dumnezeu referitor la lume, fie un mod de viaţă asociat nemijlocit cu efortul curăţirii de patimi. În Noul Testament, Mântuitorul Hristos nu este doar Cel care revelează *taina* sau *misterul* divin, ci şi Taina sau Misterul propriu-zis (cf. *Coloseni* 2, 2 şi 4, 3; *Efeseni* 3, 4), Evanghelia circumscriindu-se aceleiaşi ordini. În contextul Bisericii, noţiunea de *Taină* (mystèrion) evidenţiază în mod special lucrarea nevăzută a

[9] Sf. Nicolae Cabasila, *Tâlcuirea dumnezeieştii Liturghii...*, pp. 140-141.

harului divin, din ea derivând adjectivul *mistic* sau *tainic*, precum şi termenul tehnic *mystagogie*, prin care se înţelege explicarea *tainei* şi asimilarea ei prin credinţă, performanţă imposibilă fără experierea ei liturgică: în acest proces, drumul este deschis prin Taina Botezului şi continuat progresiv prin celelalte Sfinte Taine, înţelegerea fiecăreia fiind condiţionată de înţelegerea şi experierea tuturor[10].

În gândirea Părinţilor răsăriteni este folosit frecvent termenul *mystèrion* pentru a desemna *tainele* vieţii lui Hristos. Sf. Grigorie de Nyssa vorbeşte de o taină globală a adevărului, care include în structura ei Naşterea omenească a Cuvântului, creşterea, mâncarea şi băutura, suferinţa şi lacrimile, crucea, moartea şi punerea în mormânt, Învierea, ca expresii ale bunătăţii iubitoare a lui Dumnezeu, prin care se urmăreşte creşterea şi înaintarea firii umane spre desăvârşire[11]. La fel de frecvent, termenul *mystèrion* este folosit pentru a desemna riturile sacramentale. Sf. Vasile cel Mare socoteşte că semnul crucii, epicleza, binecuvântarea apei şi a untdelemnului la Botez, întreita cufundare şi toate celelalte „provin din învăţătura părinţilor noştri păstrată în taină" şi în conformitate cu datele sau notele fundamentale ale Revelaţiei. „În acelaşi fel, apostolii şi părinţii, care au rânduit de la început cele ale Bisericii, au păstrat în taină şi în tăcere caracterul sacru al tainelor"[12]. Sensul iniţial care va ajunge să le domine pe celelalte, constituind un fel de notă comună a termenului, este cel de *unire intimă şi tainică* a sufletului omului cu Dumnezeu. Sf. Grigorie de Nyssa spune că în cortul pe care Moise îl vede pe Muntele Sinai este descrisă taina care cuprinde întreaga existenţă. Acest cort este Hristos, nefiind făcut de mână după firea Lui, dar care acceptă să se plăsmuiască pentru noi sau pentru ca acest cort să fie aşezat în noi şi între noi. „Astfel, în oarecare fel, acelaşi cort este şi

[10] Sf. Chiril al Ierusalimului, *Cateheze*, trad. Pr. D. Fecioru, Ed. Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 2003, p. 342.

[11] Sf. Grigorie de Nyssa, *Marele cuvânt catehetic*, trad. Gr. Teodorescu, Ed. Sofia, Bucureşti,1998, pp. 49-50.

[12] Sf. Vasile cel Mare, *Scrieri - partea a III-a*, în coll. *Părinţi şi Scriitori Bisericeşti*, vol. 12, trad. Pr. C. Cornitescu, Pr. T. Bodogae, Ed. Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1983, pp. 79-80.

nefăcut și făcut, în prima calitate existând de mai înainte ca necreat, iar în a doua primind această alcătuire văzută, făcându-se creat"[13]. Cortul pe care-l vede Moise în întunericul de pe Sinai cuprinde totul pentru că este Cuvântul cuprinzător al tuturor celor create și al rațiunilor lor dumnezeiești. În calitate de cort nefăcut de mână cuprinde rațiunile tuturor, dar întrupându-Se cuprinde și în alt mod cele create pe baza rațiunilor aflate în El din veci. Fiind puterea și înțelepciunea lui Dumnezeu, El poate crea, cuprinde, susține, conduce și aduna în Sine toate, puterea și înțelepciunea care se văd în toate, având-l pe El ca subiect. El este, astfel, ipostasul ultim al tuturor prin fire al celor dumnezeiești și prin Întrupare al celor create.

Fiind Modelul omului, Acesta este și el un cort sau un subiect care cuprinde cele create în ideile lor, făcut să aibă și pe Dumnezeu-Cuvântul în sine și întărit prin El în capacitatea de a le cuprinde pe toate. Întrupându-Se, S-a fixat în calitate de cort în firea noastră omenească, cuprinzând și din interiorul omenesc toate, întărind astfel în omenescul nostru capacitatea de a cuprinde toate. Prin unirea Sa cu noi, ne face pe fiecare împreună-cuprinzător cu El al tuturor. El cuprinde prin noi toate într-un mod omenesc și noi cuprindem prin El toate într-un mod dumnezeiesc.

Prin Întrupare, El Se face Biserica ce le cuprinde pe toate încă înainte de Întrupare, în Biserica ce le strânge și mai mult în Sine prin Sângele crucii Lui (cf. *1 Coloseni* 15, 20). S-a făcut Biserică, dar și Arhiereul ei, adunându-le și ca om pe toate în Sine, oferindu-le Tatălui ca jertfă, în calitatea Sa de subiect mijlocitor, dându-le puterea să se aducă și ele împreună cu El ca jertfă. Omul este chemat să fie și el Biserică sau cort în cortul dumnezeiesc, adică să le cuprindă pe toate împreună cu semenii, să fie cuprins de toți, fiind în același timp și preot al lor, chemat să se roage și să mijlocească pentru toți, asemenea lui Hristos și împreună cu El[14]. Unirea cu Cel mai presus de toată ființa și cunoașterea care

[13] Sf. Grigorie de Nyssa, *Despre viața lui Moise sau despre desăvârșirea prin virtute*, în coll. *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 29, trad. Pr. D. Stăniloae, Pr. I. Buga, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1982, p. 77.

[14] Sf. Grigorie de Nyssa, *Despre viața lui Moise sau despre desăvârșirea prin virtute*, p. 77; a se vedea și nota 54b.

îl înalță pe făptuitor la strălucirea întunericului dumnezeiesc constituie și preocuparea Sf. Dionisie Areopagitul[15].

4.2.1. *Taina creației*

Ideea că Dumnezeu nu creează din necesitate, ci din bunătate și din iubire, străbate ca un fir roșu gândirea Părinților:

> „Trebuia ca lumina să nu fie nevăzută, slava să nu rămână fără martor, bunătatea să nu fie fără o altă persoană care să se bucure de ea și celelalte daruri câte se văd în jurul firii Lui dumnezeiești să nu rămână fără efect, nefiind cineva care să se împărtășească și să se bucure de ele"[16].

Ca bine ființial, Dumnezeu *întinde* bunătatea la toate cele care sunt, transmițând tuturor, pe măsura fiecăruia, „razele întregii bunătăți". Prin aceste raze ale bunătății divine „au luat subzistența toate ființele, puterile și lucrările inteligibile și înțelegătoare [...]. Și au statornicia din bunătate și de acolo este temeiul, susținerea, paza și locașul celor bune"[17]. Pentru acest motiv, segmentele creației evidențiază chipul binelui și al bunătății, comunicând „și celor de după ele, cum arată rânduiala dumnezeiască, din darurile binelui, de care se împărtășesc ele"[18]. Faptul că Dumnezeu nu este doar Creatorul, ci și Providențiatorul, bunătatea sau iubirea Lui față de creație implică și o anume responsabilitate față de ea: dacă toate provin din Bine, „toate se mențin, păzite și ținute ca într-un sân atotțiitor și spre care se întorc toate, ca spre capătul propriu al fiecăreia"[19].

Pentru Sf. Maxim Mărturisitorul, prin creație se trece de la planul gândirii la planul ontologic, de la planul făpturilor gândite de

[15] Sf. Dionisie Areopagitul, *Teologia mistică* I, 1-2, în vol. Sf. Dionisie Areopagitul, *Opere complete*, trad. Pr. D. Stăniloae, Ed. Paideia, București, 1996, p. 247.

[16] Sf. Grigorie de Nyssa, *Marele cuvânt catehetic*, p. 36.

[17] Sf. Dionisie Areopagitul, *Teologia mistică*, pp. 146-147.

[18] Sf. Dionisie Areopagitul, *Teologia mistică*, pp. 146-147.

[19] Sf. Dionisie Areopagitul, *Teologia mistică*, pp. 146-147.

Dumnezeu la planul existenței lor prin voința lui Dumnezeu. Aducând la existență făpturile în conformitate cu rațiunile lor preexistente în Logos, El sădește în acestea mișcarea prin care *se vor conforma* cât mai deplin și cu voia lor rațiunilor aflătoare în Dumnezeu, dar și să se unească cu El ca Persoană. Creația produce o ramificare a rațiunilor din unitatea lor în Logosul divin și mișcarea produce readunarea lor în această unitate[20]. În această mișcare a creației spre Dumnezeu este lucrător Dumnezeu Însuși prin Duhul Sfânt care conduce creația, prin dezvoltarea ei autentică spre Dumnezeu. Odihna eternă în Dumnezeu nu poate fi decât o odihnă în iubirea lui desăvârșită ca Treime personală. La începutul creației stă iubirea, care este totodată și ținta ei. Făptura umană ca produs al iubirii treimice trebuie să crească în iubire, pentru a se odihni deplin în iubirea treimică[21].

În calitate de Creator și de Proniator al lumii, Dumnezeu Se regăsește întotdeauna în creația Sa prin energiile Sale necreate, prin care intră în relație cu creaturile Sale. El le cuprinde într-un anume fel, dincolo de timp și de spațiu. Prin aceste energii, dumnezeirea pătrunde creația întreagă pentru că ființa nu poate subzista separată de Ființă. În calitatea sa de creație a lui Dumnezeu, universul intră în istoria împărăției lui Dumnezeu. Creația originară pregătește această istorie, care se desăvârșește în noua creație sau în împărăția lui Dumnezeu[22].

Fiind motivată de iubirea divină, creația este un dar al lui Dumnezeu pentru oameni. Prin creație ca dar, Dumnezeu vrea să realizeze un dialog progresiv de iubire cu noi, pornind de la faptul că dăruitorul este mult mai de preț decât darul. Comportarea față de natură ca față de darul lui Dumnezeu înseamnă rămânerea într-o strânsă legătură cu Dumnezeu, Dăruitorul ei, dar și cu semenii noștri. Comuniunea cu Dumnezeu prin creația ca dar justifică și susține comuniunea iubitoare și responsabilă

[20] Sf. Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, în coll. *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 80, trad. Pr. D. Stăniloae, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1983, p. 29.

[21] Sf. Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, p. 41.

[22] Jürgen Moltmann, *Dieu dans la création – Traitè ècologique de la création*, Éd. Cerf, Paris, 1988, pp. 109-110.

interumană. Atunci când creația nu mai este văzută ca dar și ca mijloc de comuniune, este transformată în pradă și această transformare dramatică face imposibilă comuniunea oamenilor cu Dumnezeu, dar și între ei.

Puterea de a vedea iubirea lui Dumnezeu prin creație și de a rămâne în ea, deci în legătură cu Dumnezeu, s-a restabilit în noi prin Mântuitorul Hristos. Prin Întrupare, El asumă creația în sine, evidențiindu-i astfel la cel mai înalt nivel raționalitățile și finalitățile voite de Dumnezeu, în special redescoperirea creației ca mijloc de manifestare a acestei iubiri.

> „Dacă firea omenească n-a fost în stare să-și însușească acea înțelepciune prin care au fost create toate ale lumii [...]; acest lucru a ajuns să fie cu putință prin Domnul nostru Iisus Hristos care S-a făcut pentru noi înțelepciune de la Dumnezeu și dreptate și sfințire și răscumpărare"[23].

Întreaga existență, începând de la Dumnezeu Cel necauzat și etern și sfârșind cu lumea, este și rațională și tainică. Este tainică pentru că omul nu o poate explica în întregime, dar este și rațională, având ca izvor și țintă bunătatea lui Dumnezeu sau fericirea în El. Legătura strânsă dintre catafatic și apofatic poate fi exprimată ca unire între rațională și taină. Raționalul cuprinde în el și tainicul, dar și invers[24].

După Sf. Maxim Mărturisitorul, rațiunile lumii ne descoperă taina lui Dumnezeu. Între taina lui Dumnezeu și rațiunile lumii nu există contradicție.

> „Rațiunile lucrurilor, întocmite dinainte de veacuri în Dumnezeu, precum însuși a știut [...], se văd prin înțelegere din făpturi [...]. Căci toate făpturile lui Dumnezeu, contemplate de noi prin fire, cu ajutorul cuvenitei științe și credințe, ne vestesc în chip ascuns rațiunile după

[23] Origen, *Scrieri alese – Partea II*, în coll. *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 7, trad. Pr. T. Bodogae, Pr. N. Neaga, Z. Lațcu, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1982, p. 199.

[24] Pr. Dumitru Stăniloae, *Sfânta Treime sau la început a fost iubirea*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1993, p. 9.

care au fost făcute și ne descoperă prin ele scopul așezat de Dumnezeu în fiecare făptură [...]. Din contemplarea înțeleaptă a creației desprindem rațiunea care ne luminează cu privire la Sfânta Treime, adică la Tatăl, Fiul și la Duhul Sfânt"[25].

Atât cât poate fi sesizată, raționalitatea creației în general și a omului în special își au izvorul în Rațiunea supremă, adică în Dumnezeu. Din aceast motiv, creația întreagă este în același timp revelație sau conținutul revelației naturale este cosmosul și omul dotat cu rațiune, cu conștiință și cu libertate. Raționalitatea cosmosului și rațiunea noastră sunt produsul actului creator al lui Dumnezeu, deci raționalitatea cosmosului și a omului nu sunt altceva decât reflexe de raționalități supreme. Dumnezeu Se folosește de această raționalitate pentru un dialog etern al iubirii cu alte persoane raționale, adică cu oamenii și între oameni, în vederea eternizării lor în fericirea comuniunii dintre ele. Astfel, întregul univers poartă marca rațonalității personale divine destinată eternizării persoanelor umane[26]. Această idee este expusă în mod magistral de Sf. Maxim Mărturisitorul. El spune că Rațiunea sau Cuvântul „este multe rațiuni" și rațiunile multiple ale existenței sunt, totuși, o rațiune. Cum se poate explica acest paradox?

„După procesiunea binevoitoare, făcătoare și susținătoare spre făpturi, Rațiunea cea una e multe rațiuni, iar după referirea și pronia care întoarce și le călăuzește pe cele multe spre Unul, ca spre obârșia lor, sau ca spre centrul liniilor pornite din El, care are în Sine de mai înainte începuturile lor și le adună pe toate, rațiunile cele multe sunt una"[27].

Raționalitatea creației se opune agnosticismului și naturalismului evoluționist și vede cosmosul în mod liturgic. Ea face să se vadă

[25] Sf. Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, în coll. *Filocalia*, vol. 3, trad. Pr. D. Stăniloae, Tipografia Arhidiecezană, Sibiu, 1948, pp. 45-46.

[26] Pr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1978, p. 10.

[27] Sf. Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, p. 84.

conformitatea prestabilită între elementele lumii și norma lor obiectivă, gândirea divină. Omul descoperă frumusețea lumii pe măsura împărtășirii de Duhul Sfânt. În această împărtășire există un sens inepuizabil de bogat al lucrurilor, sens care le păstrează coeziunea și spre care omul înaintează. Sensul lor unic suprem este Logosul divin și numai pornind de la El găsește omul sensul existenței. „Lumea se luminează în relația ei ontologică cu Dumnezeu, care e sensul ei suprem. Lumea e deosebită de Dumnezeu, dar nu e despărțită de El, nici în existența ei, nici în sensul ei. Sensul lumii este implicat în sensul lui Dumnezeu"[28].

Legătura foarte strânsă și intercondiționarea dintre creație, Întruparea, crucea, moartea și Învierea Mântuitorului Hristos este exprimată cu profunzimea-i specifică de Sf. Maxim Mărturisitorul:

„Taina Întrupării Cuvântului cuprinde în sine înțelesul tuturor ghiciturilor și tipurilor din Scriptură și știința tuturor făpturilor și tipurilor din Scriptură și știința tuturor făpturilor văzute și cugetate. Căci cel ce a cunoscut taina crucii și a mormântului, a înțeles rațiunile celor mai înainte spuse; iar cel ce a cunoscut înțelesul tainic al Învierii, a cunoscut scopul spre care Dumnezeu a întemeiat toate de mai înainte"[29].

Întreaga existență trebuie privită și judecată din această perspectivă, adică din perspectiva crucii care duce spre înviere. Toate cele văzute, izvor ușor de plăceri, se cer după cruce, adică după deprinderea de a stăvili afecțiunea față de ele a celor care sunt duși prin simțuri spre ele. Acest mod de a percepe realitatea ne ajută să ne cunoaștem mai bine pe noi înșine și să ne obișnuim simțirea să privească în liniște și cu înțelepciune creația, în frumusețea și demnitatea ei, ca daruri ale Creatorului. Așa vom reuși să trecem cu bine prin tulburarea și nestatornicia celor văzute, spre cele statornice și netulburate. „Căci împreună cu afecțiunea și cu mișcarea aceasta fiind înlăturată și lucrarea și mișcarea naturală

[28] Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, p. 348.

[29] Sf. Maxim Mărturisitorul, *Capete teologice*, în coll. *Filocalia*, vol. 2, trad. Pr. D. Stăniloae, Tipografia Arhidiecezană, Sibiu, 1947, p. 148.

îndreptată spre cele create, răsare Cuvântul singur, existând de sine, ca ridicat din morți, circumscriind toate cele ce au provenit din El"[30]. Ajungând la această constatare, vom urî cele aflate în neorânduială, datorită perceperii noastre defectuoase și dorind „temelia", adică pe Cuvântul, „vom chema abisul prin abis, înțelegând din măreția celor văzute, pe cât e cu putință oamenilor, rațiunile celor inteligibile"[31]. Constatăm, astfel, că noi înșine, prin Hristos devenit om, suntem făcuți părtași ai slavei dumnezeiești. Această constatare naște în sufletul nostru smerenia. Și prin smerenie omorâm pricinile patimilor, „adică simțurile împreună cu familiaritatea lor cu cele sensibile, înrudite cu ele, ne despărțim cu totul de lume (de percepția exterioară asupra lumii, n.n.), încât putem privi cu ochiul netulburat al sufletului cele spirituale"[32].

După Sf. Maxim Mărturisitorul, între Biserica propriu-zisă, creație și om există o foarte strânsă legătură: creația participă într-un anumit mod la Biserică, tot așa cum și Biserica participă la creație și la umanitate, lucrând în sânul lor. Din această perspectivă, creația este o Biserică de alt chip și nedeplin actualizată, având Biserica în ea ca un ferment care o poate ajuta să se dezvolte până la starea de Biserică actualizată. Așa cum fermentul are în sine capacitatea de a dospi făina, iar făina capacitatea de a se dospi prin aluat, tot așa Biserica tinde să dospească creația și creația de a se lăsa fermentată și transfigurată de Biserică, în virtutea faptului că în Biserică lucrează Duhul Cuvântului întrupat prin care a fost creată lumea[33].

Munca și dăruirea, iubirea, sunt cele două laturi ale destinației umane și împreună alcătuiesc slujirea noastră liturgică, în sensul lor larg al cuvântului, ca înaintare spre Dumnezeu și între noi, în contextul creației cosmice. Aceasta este liturghia cosmică de care vorbește Sf. Maxim

[30] Sf. Maxim Mărturisitorul, *Capete teologice*, p. 150.

[31] Sf. Maxim Mărturisitorul, *Capete teologice*, p. 150.

[32] Sf. Maxim Mărturisitorul, *Scrieri și epistole hristologice și duhovnicești*, în coll. *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 81, trad. Pr. D. Stăniloae, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1990, pp. 96-97.

[33] Pr. Dumitru Stăniloae, *Spiritualitate și comuniune în Liturghia Ortodoxă*, Ed. Mitropoliei Olteniei, Craiova, 1986, p. 14.

Mărturisitorul. Atunci când creația cosmică și ființa umană câștigă conștiința că ținta lor este Dumnezeu, în Care își găsesc desăvârșirea adevărată, și ele pot fi numite Biserici în sens actualizat.

> „Împărtășirea de lucrurile dumnezeiești mai presus de fire este asemănarea celor ce se împărtășesc cu Cel de care se împărtășesc [...], iar aceasta înseamnă identitatea actualizată prin asemănare a celor ce se împărtășesc cu Cel de care se împărtășesc [...], iar aceasta este îndumnezeirea celor ce se învrednicesc de dumnezeire [...], iar aceasta este [...] concentrarea și sfârșitul tuturor timpurilor și veacurilor și a celor din timp și din veac [...], iar aceasta este unirea nedespărțită a începutului adevărat și propriu cu sfârșitul adevărat și propriu în cei mântuiți. Unirea nedespărțită a începutului și sfârșitului [...] este ieșirea cea bună din cele naturale [...] și aceasta este o lucrare [...] nemijlocită și infinită a lui Dumnezeu ce lucrează la infinit în cei învredniciți [...]. Și aceasta din urmă este o plăcere și o bucurie tainică și supra-tainică a celor stăpâniți de ea, în temeiul unei uniri negrăite și mai presus de înțelegere"[34].

Nu numai creația este Biserică în devenire, ci și omul. Inima lui, unde sălășluiește Dumnezeu de la Botez, este un altar pe care se află același Dumnezeu Care se află și în inima celorlalți credincioși și la fundamentul creației, și pe altarul locașului bisericesc. Aceste inimi se deschid spre același infinit dumnezeiesc, fără să se contopească între ele și cu El, se întâlnesc în același infinit care este fundamentul creației. Dacă ne imaginăm lumea ca un cerc, în jurul căruia Se află Dumnezeu, iar razele cercului sunt oamenii, cu cât cineva se apropie de centru, se apropie de Dumnezeu și de ceilalți oameni și invers, dacă iese spre exterior, se îndepărtează și de Dumnezeu, dar și de oameni.

După Sf. Marcu Ascetul, omul este văzut ca o biserică actualizată pe măsura credinței lui, în care tot el este și preot pentru că oferă darurile sale lui Hristos. Preoția persoanei umane este strâns legată și dependentă de arhieria centrală a lui Hristos. Este ceea ce are loc și în Liturghia

[34] Sf. Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, p. 315.

din locașul bisericesc, unde Cel care Se aduce jertfă este Hristos, Arhiereul nevăzut. Acest fapt trebuie să-l vedem și în liturghia cosmică, în care Hristos, Care este izvorul tuturor darurilor pe care noi le oferim lui Dumnezeu, după ce a devenit om și S-a făcut și Arhiereul Care le aduce și ne aduce și pe noi Tatălui ca dar, „dat fiind că după ce El ne-a dat bunurile naturii și pe unii altora ca daruri, noi am nesocotit datoria de a le aduce și de a ne aduce lui Dumnezeu și unii altora"[35].

Preoția noastră interioară, lucrătoare în biserica ființei noastre, este strâns legată de lucrarea noastră în lume, având să contribuim la sfințirea acesteia.

> „Templul (personal, n.n.) este sfânta casă care e zidită de Dumnezeu. Iar altarul este masa nădejdii așezată înlăuntrul acestui templu. Pe această masă se aduce de către minte gândul întâi-născut al fiecărui lucru [...] ca jertfă de ispășire pentru cel ce-l aduce, dacă îl aduce fără pată [...]. Dacă această încăpere nu se deschide prin Dumnezeu și prin nădejdea irațională și înțelegătoare, noi nu putem cunoaște în mod sigur pe Cel ce locuiește în ea [...]. Deschizându-se inima credincioasă prin nădejdea amintită, Arhiereul ceresc primește gândurile întâi născute ale minții și le arde în focul dumnezeiesc, despre care a zis: «Am venit să aduc foc pe pământ și cât aș dori ca el să fie aprins» (*Luca* 12, 49)"[36].

Astfel, lumea întreagă este menită să fie descoperită ca partea văzută a unui *sacrament* universal și continuu și toate actele omului ca împărtășiri sacramentale de Dumnezeu. Omul demonstrează că înțelege lumea ca dar și ca taină, când o întoarce lui Dumnezeu, ca semn al iubirii lui recunoscătoare, iar Dumnezeu i-o întoarce cu o mai mare iubire și binecuvântare pentru că omul este în stare să le înțeleagă. Se produce astfel prin creație un schimb perpetuu între Dumnezeu și om. Dacă lumea este un sacrament al iubirii lui Dumnezeu, ea trebuie

[35] Pr. D. Stăniloae, *Spiritualitate și comuniune în Liturghia Ortodoxă*, pp. 21-22.

[36] Sf. Marcu Ascetul, *Despre Botez*, în coll. *Filocalia*, vol. 1, trad. Pr. D. Stăniloae, Tipografia Arhidiecezană, Sibiu, 1947, pp. 282-283.

să fie și un sacrament al iubirii reciproce dintre oameni, un sacrament al comunității și pentru întărirea ei. Lumea vehiculează iubirea lui Dumnezeu față de comunitatea pan-umană și trebuie să vehiculeze ca atare și iubirea tuturor oamenilor față de Dumnezeu și întreolaltă[37].

4.2.2. *Taina lui Hristos*

Legătura dintre Întrupare și redescoperirea semnificației originare a creației constituie o constantă a gândirii patristice. Sf. Irineu al Lyonului insistă pe ideea că iconomia divină îmbrățișează totul, creația, omul și istoria constituind proiectul unic al lui Dumnezeu și, din această perspectivă, istoria fiind spațiul în care Dumnezeu lucrează mântuirea lumii. În contextul iconomiei divine, Întruparea este evenimentul central prin care Mântuitorul asumă cosmogeneza însăși, refăcând legătura intimă dintre spirit și materie[38].

Prin Întrupare, Mântuitorul Hristos S-a făcut ceea ce nu era, adică om, fără să renunțe la ceea ce era, adică Dumnezeu, împlinind astfel iconomia divină: unirea dumnezeirii cu lumea creată ca țintă finală sau ca împlinire a providenței.

> „Căci încă dinainte de veacuri a fost cugetată și rânduită unirea hotarului (definitului, n.n.) și a nehotărniciei (indefinitului, n.n.), a măsurii și a lipsei de măsură, a marginii și a nemărginirii, a Creatorului și a creaturii, a stabilității și a mișcării. Iar această taină s-a înfăptuit în Hristos, care S-a arătat în cele din urmă dintre timpuri, aducând prin ea împlinirea hotărârii de mai înainte a lui Dumnezeu"[39].

Prin Întrupare, creația își redescoperă trei dimensiuni fundamentale: unitatea, dinamismul și sensul. Unitatea, pentru că Cel „prin care

[37] Pr. Dumitru Stăniloae, „Darul lui Dumnezeu către noi", în: *Mitropolia Moldovei și Sucevei*, XLVI (1970), 3-6, p. 260.

[38] St. Irénée de Lyon, *Démonstration de la Prédication Apostolique*, în coll. *Sources chrétiennes*, vol. 62, L.-M. Froidevaux (ed.), Éd. Cerf, Paris, 1971, p. 168.

[39] Sf. Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, pp. 326-327.

toate s-au făcut", Se face El Însuşi trup; dinamismul, întrucât lumea este şi creaţie şi naştere din nou, revelaţie treptată şi transfigurare, creştere până la măsura desăvârşirii ale cărei dimensiuni rămân taina lui Dumnezeu; sensul, deoarece El este Logosul care Se comunică acum personal, devine interior creaţiei, Adam cel Nou, în care firea omenească prin coabitarea ei cu Logosul s-a îndumnezeit. Pentru că Autorul Se interiorizează ipostatic operei Sale şi noi putem contempla creaţia cu ochii Creatorului, înţelegând-o în plenitudinea ei. „Ne putem înţelege pe noi şi lumea în principiul şi finalitatea ei, în plenitudinea sensului: şi de sus în jos, al lui Dumnezeu către noi, şi al nostru ascendent, înainte şi în sus, către Dumnezeu şi semen"[40]. Părinţii Bisericii vorbesc în mod frecvent de o anumită reciprocitate între Dumnezeu şi om, ca expresie a relaţiei arhetip-chip sau Hristos-chipul Tatălui, omul-chip al lui Hristos. Datorită acestei reciprocităţi, între Întrupare şi îndumnezeirea omului există o foarte strânsă legătură, ca expresie a planului lui Dumnezeu referitor la creaţie şi la om.

> „Iar acesta a fost ca să se unească El Însuşi, fără schimbare, cu firea oamenilor, prin unirea adevărată într-un ipostas şi să unească cu Sine în chip neschimbat firea omenească. Aceasta pentru ca El să devină om, precum numai El a ştiut, iar pe om să-l facă Dumnezeu prin unire cu Sine"[41].

În acest scop, El a rânduit veacurile, pe unele pentru lucrarea prin care S-a făcut pe Sine om, iar pe altele pentru lucrarea prin care face pe om Dumnezeu. Primele s-au sfârşit prin Întrupare şi din aceast motiv Apostolul spune că „sfârşitul veacurilor a ajuns la noi". De acum înainte trebuie să aşteptăm celelalte veacuri, care sunt rânduite pentru lucrarea îndumnezeirii tainice şi negrăite a oamenilor.

> „În cursul lor ne va arăta Dumnezeu bogăţia covârşitoare a bunătăţii Lui, lucrând desăvârşit în cei vrednici, îndumnezeirea. Căci

[40] Pr. Constantin Galeriu, *Jertfă şi răscumpărare*, Ed. Harisma, Bucureşti, 1991, p. 120.
[41] Sf. Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, p. 69.

> dacă a ajuns la capătul lucrării tainice a înomenirii, făcându-Se în tot chipul asemenea nouă, afară de păcat [...], desigur că va ajunge şi la capătul lucrării tainice de îndumnezeire a omului, făcând pe om asemenea Lui, afară de identificarea în fiinţă cu El [...]. Acest lucru a vrut să ni-l facă cunoscut în chip tainic marele Apostol, când a spus că «în veacurile ce vor veni se va arăta în noi bogăţia covârşitoare a bunătăţii lui Dumnezeu»"[42].

Dacă Adam vine la existenţă prin facere, nu prin naştere, urmaşii lui vin la existenţă prin naştere, nu prin facere, ambele aspecte fiind îmbinate în Naşterea ca om a Fiului lui Dumnezeu. Din omul facerii a luat chipul lui Dumnezeu, libertatea faţă de păcat şi nepăcătuirea, iar din omul naşterii – afectele sau capacitatea de suferinţă şi stricăciunea ca şi noi. Îmbinându-le pe amândouă, prin nepăcătuire a tămăduit pătimirea şi prin pătimire şi moarte le-a scos din fire afectele care pot duce la păcat. Acest lucru a fost posibil pentru că afectele provenite din Naşterea Lui erau lipsite de păcat, iar nepăcătuirea care provenea din facere era lipsită de nepătimire sau nestricăciune, care este punctul extrem al facerii sau la care pot ajunge. „Nu a luat păcatul naşterii noastre, pentru că S-a născut din Fecioara ca printr-un fel de facere prin suflare dumnezeiască; n-a luat nepătimirea şi imortalitatea, pentru că S-a născut din firea noastră după cădere"[43]. Aşa poate fi justificată îndumnezeirea umanului şi înomenirea lui Dumnezeu.

Pornind de aici, moartea jertfelnică a Mântuitorului Hristos este sinonimă cu biruinţa noului Adam, Care pune bazele noului legământ între Dumnezeu şi oameni. De deplinătatea jertfei depinde şi plenitudinea legăturii dintre om şi Dumnezeu, iar Jertfa lui Hristos, fiind desăvârşită, a realizat şi comuniunea desăvârşită.

Jertfa Mântuitorului Hristos, fără Înviere, nu ar fi putut avea o eficienţă ontologică asupra umanităţii: „Iar dacă n-a înviat Hristos,

[42] Sf. Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, pp. 69-74.
[43] Sf. Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, pp. 270-271, nota 339.

zadarnică este credința noastră" (*1 Corinteni* 15, 17). Fără învierea Lui, învierea noastră ar fi devenit o imposibilitate logică. În Mântuitorul Hristos, starea de jertfă nu poate fi despărțită de Înviere pentru că ambele sunt lucrări ale Persoanei. Dacă El nu și-ar păstra perpetuu starea de jertfă, noi n-am avea de unde dobândi puterea unei vieți în duh de jertfă și de dăruire.

> „De aceea, împărtășindu-ne de Trupul și de Sângele Lui, ne împărtim și de puterea pentru o viață pământească în curăție, dar și de arvuna învierii și a vieții de veci, tocmai prin faptul că ne ridicăm viața pământească la starea de jertfire și de dăruire, străbătută de puterea Jertfei lui Hristos"[44].

Prin trupul înviat al Mântuitorului Hristos, întreaga creație va fi ridicată la incoruptibilitate, pentru că există o continuitate ontologică între materia trupului și materia cosmosului. Leonțiu de Bizanț evidențiază foarte precis acest aspect, deosebit de important, prin precizarea că Mântuitorul, provenind din Adam protopărintele, după trup este fratele nostru în acest veac prezent. Dar, odată ce prin Înviere, trupul Său mort Și l-a făcut duhovnicesc și ni-l oferă nouă spre mâncare ca hrană spirituală, prin el sădește și în noi puterea „vivificării spre învierea după moarte", devenind cauză a nemuririi în veacul viitor.

> „Căci pentru noi, pe care ne va învia în trupuri duhovnicești, va restabili întru nestricăciune și corpurile din jurul nostru, corespunzătoare celor ce locuiesc, umblă, viețuiesc și petrec întru ele, pentru că și creațiunea însăși se va elibera din robia stricăciunii, spre slava libertății fiilor lui Dumnezeu, Care S-a făcut om și frate și părinte al nostru și spune: «Iată Eu și copiii pe care Mi i-a dat Dumnezeu»"[45].

[44] Pr. Dumitru Stăniloae, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu*, vol. II, Ed. Cristal, București, 1995, p. 164.

[45] Pr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1978, pp. 180-181.

4.2.3. *Taina Bisericii*

Prin activitatea Sa răscumpărătoare, Mântuitorul Hristos pune temelia mântuirii noastre în pârga firii umane asumate de El. Dar mântuirea noastră propriu-zisă se înfăptuiește prin sălășluirea în noi a lui Hristos cu trupul Lui asumat, înviat și înălțat la cer, datorită pnevmatizării depline prin lucrarea nemijlocită a Duhului Sfânt. Această sălășluire produce Biserica, în care se inițiază și se desăvârșește restaurarea dinamismului creației spre Dumnezeu prin Iisus Hristos și Duhul Sfânt.

4.2.3.1. Creșterea chipului spre asemănare

În Biserică are loc procesul creșterii chipului lui Dumnezeu din om spre asemănare. Omul a fost făcut după chipul lui Dumnezeu dat în Fiul. El este, astfel, chip al Chipului manifestat în persoana Fiului. Deci, taina omului nu se află în el însuși sau nu este consecința autonomiei sale, ci în Arhetipul sau Modelul divin. Așa cum adevărul icoanei se află în persoana zugrăvită pe ea, tot așa și adevărul omului se află în Modelul Lui. Modelul, adică Arhetipul, reprezintă conținutul ontologic al chipului (icoanei). Ontologia umană este prin excelență iconică[46].

Mântuitorul S-a întrupat pentru a reface chipul omului căzut, dar iconomia Întrupării nu se epuizează în răscumpărare, ci în unirea cu Dumnezeu prin care-i dă omului adevărata existență, înălțându-l la rangul de făptură nouă. Mântuirea coincide cu îndumnezeirea sau cu o hristificare reală, echivalentii *asemănării* sau *viața în Hristos*. Aceasta îl eliberează pe om de rău și de păcat. Obârșia sa deiformă și țelul teocentric îl fac mai mare decât răul și păcatul. Drumul de la *chip* la *asemănare* este descris magistral de Sf. Diadoh al Foticeei: Botezul renașterii înnoiește și luminează chipul, asemănarea fiind condiționată și de efortul nostru, asociat cu lucrarea Sfântului Duh sau a harului.

[46] Pr. Dumitru Popescu, *Ortodoxie și contemporaneitate*, Ed. Diogene, București, 1996, p. 62.

„Căci așa precum zugravii desenează întâi cu o singură culoare figura omului, apoi înflorind puțin câte puțin culoarea [...] scot la arătare chipul viu al celui zugrăvit [...], așa și Sfântul har al lui Dumnezeu readuce întâi prin Botez chipul omului la forma în care era când a fost făcut, iar când ne vede dorind cu toată hotărârea frumusețea asemănării [...], înfloreşte o virtute prin alta și înalță chipul sufletului din strălucire în strălucire, dăruindu-i pecetea asemănării"[47].

4.2.3.2. Sfintele Taine: trepte ale ascensiunii omului și creației spre Dumnezeu în cursul vieții pământești

În acest proces, Sfintele Taine constituie treptele ascensiunii omului și creației spre Dumnezeu în istorie. Mântuitorul nu este numai Logos răscumpărător, ci și Logos creator. Aceasta înseamnă că opera Sa se adresează nu numai omului, ci și întregului cosmos. Antropologia ortodoxă nu poate separa omul de cosmos atât pentru faptul că omul nu poate trăi fără el, cât și datorită faptului că este mijloc de dialog între om și Dumnezeu, dar, în același timp, și cosmosul „împreună suspină și împreună are dureri până acum, așteptând izbăvirea din robia stricăciunii, ca să se bucure de libertatea măririi fiilor lui Dumnezeu" (*Romani* 8, 21-22).

Prin energiile Duhului Sfânt, Biserica păstrează o relație fundamentală cu Hristos Care coboară spre credincioși și Se înalță împreună cu ei către Sfânta Treime pentru ca aceștia să se îndumnezeiască prin Biserică. Dar această înălțare a oamenilor către Dumnezeu nu se realizează numai prin lucrarea harului, ci și prin lucrarea omului concretizată în rugăciune, asceză și făptuire, în manifestarea dragostei față de aproapele, ca expresie a dragostei față de Dumnezeu. Prin harul primit în Taine, dar și prin lucrarea duhovnicească a omului, se operează în ființa acestuia o conversiune de energie, care transformă energia pusă în serviciul patimilor iraționale care distrug natura omului în energie pusă în slujba virtuților raționale, care-l înalță pe om spre asemănarea

[47] Sf. Diadoh al Foticeii, *Cuvânt ascetic în 100 de capete*, în coll. *Filocalia*, vol. 1, p. 348.

cu Dumnezeu. Astfel, în Biserică este mereu prezentă o mișcare dinamică transfiguratoare.

„E nunta neîncetată în spațiu și timp a Creatorului și a creaturii, a lui Hristos Care Se prelungește în timp prin lucrarea Duhului, ca să asume lumea și să o îndumnezeiască. În acest amestec fără contopire a naturii create cu cea necreată, creația se înnoiește în trupul Domnului, se realcătuiește sacramental, este transfigurată, devine și e vie ca trup al lui Hristos, ca Biserică după chipul comuniuni mai presus de fire a Treimii"[48].

Ființa noastră, care prin cădere s-a închis iubirii lui Dumnezeu menită să ni se comunice prin creație, nu se redeschide ei decât prin Hristos, însă prin umanitatea pe care a asumat-o ca Dumnezeu, umanitate care face parte din creație și este legată de cosmosul întreg. Astfel, destinația creației de mijlocitoare efectivă a iubirii lui Dumnezeu se redescoperă, se restaurează și se împlinește în mod culminant în Hristos.

„În Hristos ni se arată ținta spre care era destinat Adam și toată creația, încă de la creație: să fie un dar străveziu la culme al lui Dumnezeu și mijlocitor maxim al iubirii Lui. În Hristos, orice om care crede primește puterea de a restabili în sine această destinație a sa și prin sine, a creației naturale. El primește un har prin care se restabilește și se împlinește ființa credinciosului și natura legată de ea, ca dar și ca sacrament deplin străveziu și comunicabil al iubirii lui Dumnezeu"[49].

Iar întrucât Dumnezeu ni Se dăruiește în Hristos prin umanitatea unui semen și prin natura legată de el, în Hristos ni se arată intenția lui Dumnezeu de a ni Se dărui prin orice semen al nostru și prin toată creația. Hristos reprezintă, și în El se realizează, suprema transparență și

[48] Pr. D. Popescu, *Ortodoxie și contemporaneitate*, pp. 69-71.

[49] Pr. Dumitru Stăniloae, „Creația ca dar și Tainele Bisericii", în: *Ortodoxia*, XXVIII (1976), 1, p. 12.

comunicare a lui Dumnezeu prin natura umană și prin creația legată de ea ca daruri ale lui Dumnezeu. Dar aceasta înseamnă ridicarea noastră prin Hristos în legătură cu Dumnezeu, izvorul vieții netrecătoare.

Sfintele Taine propriu-zise ale Bisericii sunt mijloacele prin care ni se comunică această viață netrecătoare a lui Dumnezeu, coborâte la dispoziția noastră, în Hristos. În acest sens, ele sunt mijloace alese din creație de Mântuitorul Hristos, prin care ne vin râurile de viață netrecătoare din trupul Său cel înviat și nu numai viața trecătoare pământească care ni se împărtășește prin creația naturală. Propriu-zis, trupul înviat al Domnului este darul cel mai mare al lui Dumnezeu pentru noi. Dar acest trup este constituit pe de o parte din natura cosmică, pe de alta a înviat pentru că are ca ipostas pe Dumnezeu Cuvântul și prin trupul Său ni Se comunică într-o modalitate accesibilă nouă însuși acest ipostas. Numai din acest trup iradiază și prin unele elemente cosmice harul special către noi[50].

Sf. Simeon Noul Teolog evidențiază legătura noastră cu Hristos în Sfintele Taine, prin Biserică și în Biserică. Sau *taina Hristos* cu actele ei mântuitoare se prelungește în umanitate prin Biserică și Tainele ei. În legătura ei strânsă cu Hristos, prin Duhul Sfânt, prezent și lucrător în ea, Biserica este ea însăși o taină, condiție și rezultat al altor taine, care exprimă propria ei sacramentalitate, ele fiind lucrări ale aceluiași Hristos în Duhul Sfânt. Legată de lucrarea Sfântului Duh, Biserica este Cincizecimea prelungită și prezentă în umanitate, care durează în veșnicie[51]. Astfel, rămânând neschimbat, dar mereu în mișcare, întreg în afara zidirii, dar întreg și în toată zidirea, Mântuitorul S-a făcut rudă cu noi prin trupul Său îndumnezeit. Prin acest trup, care se extinde în noi prin Sfintele Taine, intrăm și noi în *familia* lui Hristos sau *în casa unică a lui David*, prin ceea ce este propriu Lui sau prin înrudirea cu El[52].

[50] Pr. D. Stăniloae, „Creația ca dar și Tainele Bisericii", p. 13.

[51] Pr. Dumitru Radu, „Sfintele Taine în viața Bisericii", în: *Ortodoxia*, XXVIII (1981), 3-4, p. 174.

[52] Pr. Dumitru Stăniloae, „Imnele iubirii dumnezeiești", în vol. Pr. Dumitru Stăniloae, *Studii de Teologie Dogmatică Ortodoxă*, Ed. Mitropoliei Olteniei, Craiova, 1991, pp. 377-388.

4.2.3.3. Teandria în Biserică sau lucrarea Sfântului Duh și colaborarea omului cu harul divin

Odată cu Cincizecimea, o nouă realitate își face apariția în lume, Biserica, întemeiată pe o *dublă* Iconomie dumnezeiască: lucrarea lui Hristos și lucrarea Sfântului Duh. Aceste două lucrări stau la temelia Bisericii și amândouă sunt necesare pentru ca omul și creația să poată ajunge la unirea cu Dumnezeu. Dacă Mântuitorul este „Cap al Bisericii, care este trupul Lui", Sfântul Duh este „Cel ce plinește toate în toți" (*Efeseni* 1, 22-23). Biserica este *trup* pentru că Hristos este capul ei și este *plinătate* pentru că Duhul o umple de îndumnezeire. Pentru acest motiv s-a spus cu îndreptățire că *unde este Biserica, acolo este Duhul lui Dumnezeu, și unde este Duhul, acolo este și Biserica.*

Strânsa condiționare între lucrarea Mântuitorului și lucrarea Sfântului Duh este foarte bine ilustrată în teologia ortodoxă. Sf. Grigorie Palama spune că după Înălțare, Mântuitorul stă de-a dreapta Tatălui și împreună cu El lucrează coborârea Sfântului Duh.

> „Acesta, adică Fiul [...] strigă parcă de acolo către noi: cel ce vrea să se arate în acea slavă, să fie părtaș împărăției cerurilor, să fie chemat fiu al lui Dumnezeu [...], acela să asculte poruncile Mele și să urmeze [...] petrecerea Mea și să facă întru toate așa cum am făcut Eu [...], înfățișându-Mă pe Mine însumi drept model [...]. După Învierea Sa din morți [...], a zis: «Iată, trimit peste voi făgăduința Tatălui Meu; voi însă stați în cetatea Ierusalimului, până vă veți îmbrăca cu putere de sus» și asta deoarece «veți lua putere, venind peste voi Duhul Sfânt și veți fi martori [...] până la marginile pământului»"[53].

Prin coborârea Sfântului Duh, făgăduința este împlinită mai întâi în ucenici, prin ei Duhul luminând întreaga lume. Așa cum cineva aprinzând o lumină din altă lumină are cu sine tot timpul lumina inițială, tot așa, prin hirotonia făcută de Apostoli asupra ucenicilor lor

[53] Sf. Grigorie Palama, „Cuvânt la Pogorârea Sfântului Duh", în: *Studii Teologice*, XLVII (1955), 1-3, p. 78.

și apoi de către aceștia la alții, harul Duhului Sfânt străbate generațiile și luminează pe toți cei care cred. Împreună cu Tatăl și cu Fiul, Duhul Sfânt menține în existență și înnoiește pe cele învechite în stricăciune: „El, Duhul, care este pretutindeni și pe toate le împlinește, purtând și cârmuind toate"[54].

Duhul Se comunică prin Hristos și Hristos este manifestat de Duhul. Trebuie să porți numele Fiului, să fii mădular al trupului Său, pentru a primi Duhul Sfânt. Și dacă Hristos a recapitulat în Sine omenirea, El a devenit principiul sau ipostasul firii omenești înnoite, care este trupul Său. Lucrarea lui Hristos se îndreaptă spre firea umană pe care o recapitulează în ipostasul Său, în timp ce lucrarea Duhului Sfânt se îndreaptă spre persoane. El împărtășește ipostasurilor omenești în Biserică plinătatea dumnezeirii în mod personal, adică fiecare și-o împropriază ca persoană creată *după chipul* lui Dumnezeu. Pentru acest motiv, Sf. Vasile cel Mare spune că „Duhul Sfânt este izvorul sfințirii, care nu seacă din pricina mulțimii celor ce se împărtășesc din El"[55]. Este ca o rază de soare care oferă bucurie tuturor, după măsura propriilor capacități, pentru că nu există măsură pentru posibilitățile Duhului.

Prin Duhul Sfânt, care rămâne în Hristos și prin urmare în Biserică, Sfânta Treime continuă să-și exercite puterea în Biserică, nu numai prin cuvinte, ci și prin fapte, prin Taine și ierurgii. Fără încrederea în puterea lui Hristos care lucrează prin Duhul Sfânt în membrii Bisericii, rugăciunea ar fi inutilă. Din această cauză, ea este sinergie sau conlucrare a omului cu Dumnezeu. Prin rugăciune nu se mai rămâne la o speculație despre Dumnezeu sau despre credință, ci facem experierea lui Dumnezeu în manifestarea lucrării Lui. Tocmai această prezență dinamică dă cultului ortodox tensiunea și deschiderea sa eshatologică, care fac comunitatea să trăiască anticipat desăvârșirea finală către care tinde, susținută de Duhul Sfânt[56].

[54] Sf. Grigorie Palama, „Cuvânt la pogorârea Sfântului Duh", p. 81.

[55] Sf. Vasile cel Mare, *Despre Sfântul Duh*, în coll. *Părinți și scriitori bisericești*, vol. 12, pp. 38-41.

[56] Pr. Dumitru Stăniloae, *Rugăciunea lui Iisus și experiența Duhului Sfânt*, Ed. Deisis, Sibiu, 1995, pp. 104-110.

4.2.3.4. Unirea finală a tuturor în Hristos (Împărăția lui Dumnezeu): cer nou și pământ nou

În Biserică și prin Biserică se experimentează anticipat unirea finală a tuturor în Hristos sau împărăția lui Dumnezeu, sinonimă cu cerul nou și cu pământul nou. Prezența și lucrarea lui Dumnezeu în lume, deci și în istorie, are o traiectorie ascendentă și presupune depășirea unor puncte atinse și tensiunea spre alte obiective superioare până la atingerea obiectivului final. Procesul acesta presupune mișcarea spre în sus sau spre mai bine, fapt sinonim cu progresul. Mișcarea își are originea în actul creator al lui Dumnezeu și este calea inevitabilă prin care creatura ajunge la desăvârșire și la odihna în plenitudinea lui Dumnezeu. Pentru acest motiv, Sfântul Maxim spune că tot ce se mișcă, se mișcă după fire, deci are mișcarea integrată ontologic, și dintr-o cauză, ca origine a existenței, care-i este în același timp și țintă. Tot ceea ce se mișcă spre o țintă este creat, în timp ce tot ce nu există pentru o cauză nu este nici făcut, nici nu se mișcă pentru că dumnezeirea nu este cauzată, Ea fiind cauzatoarea existenței.

> „În consecință, dacă existențele raționale au fost făcute, fără îndoială că ele sunt ținute și în mișcare, pentru faptul că ele există [...] spre scopul lor, pentru a ajunge la existența lor cea bună. Căci ținta lor finală este de a fi în Cel ce este existența bună eternă [...]. Și acesta este Dumnezeu, care este atotdăruitorul existenței, cât și dăruitorul existenței celei bune, ca început și ca țintă finală"[57].

Raportul dintre Dumnezeu Care mișcă și făpturile mișcate spre anumite finalități nu poate fi înțeles în afara învățăturii despre energiile necreate și despre rațiunile divine ale făpturilor cuprinse în aceste energii. Pentru că rațiunea existenței noastre a preexistat în Dumnezeu, noi oamenii suntem și ne numim *parte* a lui Dumnezeu, fiind creați pentru a ajunge la trăsăturile bunătății divine prin participare. Dacă omul acționează potrivit rațiunii lui, el rămâne în Dumnezeu, în care

[57] Sf. Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, pp. 227-228.

preexistă raţiunea existenţei lui şi, împărtăşindu-se de El, se orientează spre scopul pentru care a fost creat. „Şi ni se zice că am căzut de sus, pentru că nu ne-am mişcat potrivit cu raţiunea după care am fost făcuţi şi care preexistă în Dumnezeu”[58].

Ca spirit, omul nu poate fi limitat. Dumnezeu este infinit în act, pe când sufletul este infinit în devenire. Epectaza este posibilă deoarece creatura nu poate deveni niciodată infinită în act. Din acest motiv, sufletul se ridică din ce în ce mai sus, pentru că dorind ca prin cele ajunse să nu piardă înălţimea văzută mai sus, „e purtat neîncetat de pornirea spre cele de sus, reînnoind mereu prin cele dobândite tăria zborului, fiindcă lucrarea prin virtute îşi hrăneşte puterea prin osteneală, neslăbindu-şi tăria prin lucrare, ci sporind-o”[59]. Cel ridicat prin astfel de *înălţări* continue arde încă de dorinţă şi este flămând de şi mai mult. „Şi însetează încă de cele cu care se adăpa pururi cât putea”[60]. Şi ca şi când n-ar fi primit ceva încă, se roagă să dobândească, cerând lui Dumnezeu să i se arate „nu cât poate să vadă, ci cât este Acela”[61]. Astfel, în viaţa viitoare, nu va mai exista niciun interval între om şi Dumnezeu, mişcarea infinită în Dumnezeu fiind una stabilă, „în care are să se odihnească mişcarea celor ce se mişcă”[62]. Ziua a opta semnifică stabilitatea sau odihna veşnică în iubirea infinită a lui Dumnezeu, după oprirea celor care se mişcă în timp şi spaţiu. Această stabilitate sau odihnă este făcută posibilă de prezenţa (Parusia) lui Dumnezeu, „care Se sălăşluieşte, după dreptate, întreg în fiinţa întreagă a celor ce s-au folosit bine prin voinţă de raţiunea existenţei şi Care singur le dăruieşte veşnica existenţă bună prin participarea la Sine, întrucât El singur este în mod propriu şi există pururi şi e bun”[63].

[58] Sf. Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, pp. 81-85.

[59] Sf. Grigorie de Nyssa, *Despre viaţa lui Moise sau despre desăvârşirea prin virtute*, pp. 90-91.

[60] Sf. Grigorie de Nyssa, *Despre viaţa lui Moise sau despre desăvârşirea prin virtute*, pp. 90-91.

[61] Sf. Grigorie de Nyssa, *Despre viaţa lui Moise sau despre desăvârşirea prin virtute*, pp. 90-91.

[62] Sf. Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, pp. 437-438.

[63] Sf. Maxim Mărturisitorul, *Ambigua, apud* Pr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, Ed. Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1978, pp. 452-453.

4.3. Baza cosmologică a Tainelor

Toate segmentele creaţiei sunt daruri ale lui Dumnezeu pentru noi şi din această perspectivă creaţia este o sfântă taină în sens larg. Pornind de la această perspectivă, prin creaţia ca dar noi rămânem în relaţie cu Dumnezeu Dăruitorul: darul este un semn al iubirii Dăruitorului care depăşeşte darul, vizând continuu rămânerea în comuniune cu El.

În calitatea Sa de Creator, Dumnezeu poate acţiona asupra creaţiei prin energiile divine necreate, iar asupra omului prin întrupare. Nici un segment al creaţiei nu este lipsit de prezenţa şi de lucrarea lui Dumnezeu în el, în forme specifice, fapt care face din întregul complex creat o taină a iubirii lui ca Dumnezeu. „Unirea aceasta începe odată cu actul creaţiei şi a fost menită să se desăvârşească prin mişcarea creaţiei spre starea în care «Dumnezeu va fi totul în toate» (*1 Corinteni* 15, 28)”[64]. Mişcarea şi timpul sunt daruri înscrise în ontologia creaţiei pentru ca aceasta să poată ajunge la unirea cu Dumnezeu. Această mişcare a creaţiei spre Dumnezeu este posibilă şi datorită raţiunilor divine pe care Acesta le sădeşte în segmentele creaţiei şi în om, raţiuni care tind spre desăvârşita lor evidenţiere şi manifestare prin unica existenţă raţională personală, deci conştientă, care este omul. În afara acestui aspect, toate raţiunile existente în creaţie formează o unitate simfonică, pentru că toate îşi au originea în Dumnezeu Creatorul şi Providenţiatorul.

În contextul acestei taine globale, omul ocupă o poziţie privilegiată, prin el realizându-se taina dinamică a unirii Logosului cu întreaga creaţie. Fiind după chipul Fiului şi având suflet raţional, el uneşte în sine spiritul şi materia, „iar prin aceasta uneşte în sine toată creaţia şi pe aceasta cu Dumnezeu”[65].

În om sau prin om este evidenţiat la cel mai înalt nivel caracterul paradoxal al tainei ca unire a spiritului conştient cu materia ca raţionalitate inconştientă. Baza acestei relaţii este dată de constituţia dihotomică a omului. Şi dacă omul nu poate despărţi în el sufletul de trup, nu se poate despărţi nici de lume pentru că nu poate exista decât

[64] Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, p. 9.

[65] Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, p. 9.

în relația cu altul și cu lumea. Or, această relație presupune și relația cu Dumnezeu, de vreme ce omul este chipul lui Dumnezeu, iar lumea rațiune divină plasticizată. Se poate vorbi, deci, de o conformitate a Tainelor cu natura și cu omul sau, așa cum spune Părintele Stăniloae, de o „componență creațională a Tainelor"[66].

Tocmai pentru acest motiv, Sf. Maxim Mărturisitorul spune că omul a fost creat ultimul ca o legătură naturală sau ca inel de legătură între părțile deosebite ale realității, prin sufletul și prin trupul său stând în legătură cu toate „ca un laborator ce ține și leagă toate la un loc și mijlocește prin sine în chip natural între toate extremitățile tuturor împărțirilor"[67]. Omul nu doar cuprinde în sine elementele întregii creații, ci le și unește:

> „omul avea să facă arătată prin sine marea taină a țintei dumnezeiești: unirea armonioasă a extremităților din făpturi între ele, unire ce înaintează în sus și pe rând de la cele imediate la cele mai îndepărtate și de la cele mai de jos la cele mai înalte, sfârșindu-se în Dumnezeu"[68].

Ca inel natural care unește extremitățile întregului în sine și apoi în Dumnezeu, omul poate lucra asupra altui om și asupra materiei prin puterea Duhului Sfânt aflătoare în Biserică sau în trupul extins în umanitate al Mântuitorului Hristos.

> „Nu materia, și nici cuvintele rostite sau gesturile săvârșite, luate în ele însele, constituie Taina, ci ea se constituie în întâlnirea în credință a celor două persoane în ambianța Bisericii plină de Duhul Sfânt și în atingerea trupească între cele două persoane, odată cu mărturisirea prin cuvinte a acestei credințe a lor: a uneia care săvârșește Taina și a alteia care o primește"[69].

[66] Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, p. 7.
[67] Sf. Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, pp. 260.
[68] Sf. Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, pp. 261.
[69] Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, pp. 8-9.

4.4. Baza hristologică a Tainelor

Dacă întregul complex creat este o taină și dacă în acest complex omul ocupă locul de inel de legătură a părților componente deosebite în vederea realizării unității, prin om se poate accentua lucrarea lui Dumnezeu asupra creației în vederea desăvârșirii acesteia. Dar, odată cu căderea în păcat, omul nu numai că nu-și mai îndeplinește rolul unificator, ci induce și dezbinarea dintre ele și Dumnezeu. Pentru acest motiv, a fost necesară Întruparea, prin care Logosul personal, în care se regăsesc toate rațiunile lumii, realizează o nouă unire mai strânsă și mai sigură a acestora în Sine. Asumând firea umană căzută, pentru capacitatea ei de a uni segmentele creației între ele și Dumnezeu, Se face om, dându-le astfel și oamenilor puterea de a nu se mai despărți de Dumnezeu și între ei sau să dezbine creația. Prin Mântuitorul Hristos se realizează astfel *noua taină* a unirii și mai strânse între Creator și creatură, „adâncul de necuprins și subiectul a toate-făcător se face și rațiune omenească cu conștiința limitării ei și trup sesizabil, infinitul Se face și finit, umplându-l pe cel din urmă de cel dintâi"[70]. În raționalitatea obiectivă și în sensibilitatea trupului lui Hristos s-a imprimat nu numai marca rațiunii și sensibilității subiective a sufletului omenesc curat al lui Hristos, ci și marca spirituală de supremă lumină, curăție și putere a Dumnezeirii. Această putere nevăzută a dumnezeirii lui Hristos se comunică trupului și sufletului nostru prin lucrările văzute ale Tainelor, fiindcă trupul lui Hristos pnevmatizat a rămas trup și are menirea să transfigureze și trupul nostru[71].

Așa cum în persoana lui Iisus Hristos, Omul Hristos este cuprins în forme văzute ca Fiul lui Dumnezeu, tot așa și în Taine este cuprins în forme văzute. Deși Mântuitorul Hristos este o Taină sau Taina principală și baza tuturor celorlalte taine, Tainele în sens restrâns sunt numai

[70] Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, p. 12.
[71] Pr. Dumitru Popescu, *Iisus Hristos Pantocrator*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2005, p. 302.

acelea prin care viața dumnezeiască revărsată în umanitatea Lui se comunică fiecărui om care o primește.

„Dacă Hristos ar fi rămas pe pământ și ar fi putut comunica prin trupul Său personal cu toți oamenii, Tainele în sens restrâns nu ar fi fost necesare. Dar întrucât Hristos S-a înălțat la cer, Tainele în sens restrâns nu sunt decât prelungirea vizibilă a actelor manifestate de Domnul prin trupul Său"[72].

4.5. Baza eclesiologică a Tainelor

Umanitatea asumată de Mântuitorul Hristos devine astfel modalitatea de unire și de îndumnezeire a întregii creații. Dar îndumnezeirea firii umane prin Mântuitorul Hristos trebuia extinsă asupra persoanelor umane care cred pentru că altfel rămânea doar un bun al Lui.

„Actualizarea acestei unități într-o anumită măsură virtuală a Lui cu subiectele umane ia forma Bisericii. Biserica este astfel a treia Taină, în care Dumnezeu-Cuvântul restabilește și ridică la o treaptă mai accentuată unirea Sa cu lumea înființată prin actul creației, dar slăbită prin păcatul omului"[73].

Dacă prin natura ei orice taină presupune o unitate a contrariilor, Biserica este icoană și chip al lui Dumnezeu, a cosmosului alcătuit din ființe văzute și nevăzute, a lumii sensibile, îl închipuie simbolic pe om și este închipuită ca om, este icoană și chip al sufletului; în egală măsură, cosmosul este numit om și omul cosmos. Deci, se poate spune că întreaga creație este o Biserică, iar Biserica este creația restabilită și situată pe drumul spre desăvârșire[74].

[72] Pr. Dumitru Stăniloae, „Ființa Tainelor în cele trei confesiuni", în: *Ortodoxia*, VIII (1956), 1, p. 6.

[73] Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, p. 23.

[74] Sf. Maxim Mărturisitorul, *Mystagogia. Cosmosul și sufletul, chipuri ale Bisericii*, trad. Pr. D. Stăniloae, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2000, pp. 13-28.

Între taina întemeiată prin creație, taina lui Hristos și taina Bisericii este o foarte strânsă legătură, separarea lor fiind imposibilă. Taina stabilită prin creație își găsește împlinirea obiectivă în Mântuitorul Hristos, Biserica nefiind altceva decât extinderea subiectivă a tainei lui Hristos sau Hristos prelungit sau în curs de prelungire prin Taine sau comunicat și în curs de comunicare prin Taine. Întruparea realizează prin umanitatea lui Hristos unirea cea mai intimă între Dumnezeu și om, iar edificiul care se va înălța pe această bază trebuie să poarte un caracter sacramental. Astfel, sacramentalitatea pătrunde toată Biserica și toată iconomia mântuirii, Biserica fiind taina generală care activează tainele în sens restrâns.

Temeiul precis al Tainelor creștine stă în legătura dintre Hristos și Biserică; actele Bisericii instituite de El sunt pline de El și cel care le primește este încadrat și crește în ordinea Bisericii sau în trupul lui Hristos tainic (cf. *Efeseni* 1, 22)[75].

Rolul Sfintelor Taine de instrumente prin care se asigură celor care cred comuniunea temporală cu Dumnezeu, în vederea dobândirii celei eterne sau a împărăției lui Dumnezeu este foarte bine ilustrat în revelația nou-testamentară. Apostolul Pavel recomandă colosenilor să fie strâns uniți în iubire, „să aibă belșugul deplinei înțelegeri pentru cunoașterea tainei lui Dumnezeu-Tatăl și a lui Hristos, întru care sunt ascunse toate vistieriile înțelepciunii și ale cunoștinței" (*Coloseni* 2, 2-3). Deși din veci ascunsă neamurilor, această taină este descoperită acum sfinților Săi, „cărora a voit Dumnezeu să le arate care este bogăția slavei acestei taine între neamuri, adică Hristos cel dintru voi, nădejdea slavei" (*Coloseni* 1, 26-27). Prin Mântuitorul Hristos, Dumnezeu-Tatăl ne face cunoscută „taina voii Sale [...], astfel cum hotărâse în Sine mai înainte, spre iconomia plinirii vremurilor, ca toate să fie iarăși unite în Hristos, cele din ceruri și cele de pe pământ – toate întru El" (*Efeseni* 1, 9-10). Pentru toate aceste motive, „mare este taina dreptei credințe: Dumnezeu S-a arătat în trup, S-a îndreptat în Duhul, a fost văzut de îngeri, S-a înălțat întru slavă" (*1 Timotei* 3, 16). Taina lucrării lui Dumnezeu în lume a fost

[75] Pr. D. Stăniloae, „Ființa Tainelor în cele trei confesiuni", pp. 6-8.

descoperită de El Însuşi (*Efeseni* 3, 3-7) şi, datorită acestei descoperiri, „aşa să ne socotească şi pe noi fiecare om: ca slujitori ai lui Hristos şi ca iconomi ai tainelor lui Dumnezeu. Iar la iconomi mai ales se cere ca fiecare să fie aflat credincios" (*1 Corinteni* 4, 1-2).

Dacă unirea lui Dumnezeu cu întreaga creaţie cuprinde totul sau este cea mai cuprinzătoare Taină, părţile şi mişcările ei având caracter de taină, „toate actele Bisericii au caracter de taină, căci în toate e prezent şi lucrează Hristos prin Duhul Sfânt"[76].

Într-un sens special sau restrâns, Tainele sunt lucrări invizibile ale lui Hristos săvârşite prin acte vizibile, prin care se constituie Biserica şi care se săvârşesc în Biserică. Persoanele trinitare sunt cunoscute ca Taine în realitatea sensibilă a Bisericii. Astfel, caracterul şi numele de Taine îl au câteva lucrări vizibile ale Bisericii, instituite de Hristos, prin care cei care cred se unesc cu El şi cu Biserica, dezvoltând această unire până la starea de conformitate a propriei umanităţi cu umanitatea îndumnezeită a Mântuitorului Hristos.

4.6. Raportul dintre creaţie ca sacrament general şi Tainele propriu-zise

Dacă întreaga creaţie este darul lui Dumnezeu pentru om, perceperea ei ca atare înseamnă rămânerea în relaţie cu Dumnezeu Dăruitorul pentru că darul este inferior Dăruitorului, dar facilitează comuniunea perpetuă cu El. Pornind de aici, se poate stabili o relaţie între sacramentalitatea de care se împărtăşesc numai creştinii prin comuniunea lor cu Hristos prin Sfintele Taine şi sacramentalitatea generală a creaţiei de care sunt chemate să se împărtăşească toate fiinţele umane.

Puterea de a vedea în creaţie darul lui Dumnezeu şi necesitatea comuniunii cu El a fost restabilită de Mântuitorul Hristos prin Întrupare. Întrupându-Se, El asumă creaţia ca manifestare a iubirii şi a puterii lui Dumnezeu, redescoperind-o ca mijloc de manifestare a acestei iubiri. Umanitatea pe care El a asumat-o ca Dumnezeu face parte din creaţie şi este legată de cosmosul întreg. Astfel, în El şi prin El ni se descoperă

[76] Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, pp. 14-15.

finalitatea creaţiei şi a omului voită de Dumnezeu. Pornind de la modelul viu şi dinamic al lui Hristos, orice om care crede dobândeşte şi puterea de a conştientiza şi restabili în sine această finalitate sau harul prin care se restabileşte şi împlineşte creaţia ca dar „şi ca sacrament deplin străveziu şi comunicabil al iubirii lui Dumnezeu"; cei din afara relaţiei cu Hristos nu se bucură în mod deplin de sacramentalitatea obiectivă a creaţiei, adică de iubirea şi puterea lui Dumnezeu, folosind-o exclusiv spre folosul vieţii lor pământeşti[77].

Din cauza căderii, creaţia, natura şi omul, a pierdut puterea de comunicare a lui Dumnezeu prin ea însăşi; pentru acest motiv, Dumnezeu Se întrupează, făcându-ni-Se cunoscut şi accesibil printr-o mijlocire umană şi prin natura legată de om, ca mijloc de comunicare şi comuniune cu Dumnezeu-Treimea. Tainele propriu-zise sunt mijloacele prin care ni se comunică viaţa divină coborâtă la dispoziţia noastră în şi prin Mântuitorul Hristos. Din creaţie, El alege elementele legate nemijlocit de viaţa omului, ca prin ele să ne comunice viaţa dumnezeiască din trupul Său ca premisă a universului transfigurat.

Deşi trupul Mântuitorului este constituit din natura cosmică, având ca ipostas pe Dumnezeu, el înviază, prin trupul Său comunicându-ni-Se într-o modalitate accesibilă chiar acest ipostas. Astfel, creaţia şi semenul ca daruri ale lui Dumnezeu şi cu menirea de a deveni medii de comunicare a iubirii lui Dumnezeu pentru noi transfigurate de Duhul Sfânt sălăşluit în Hristos sunt menţinute pentru eternitate. Pentru acest motiv, în vederea transfigurării generale, Dumnezeu-Omul rămâne centrul sacramentalităţii în sens restrâns, chiar dacă Duhul din el ni se comunică prin unele elemente încă netransfigurate şi chiar dacă creaţia rămâne şi ea pe mai departe mediul iubirii lui Dumnezeu sau ca dar şi taină, în sensul larg al termenului.

„Şi vor vedea faţa Lui, şi numele Lui va fi pe frunţile lor. Şi noapte nu va mai fi; şi nu au trebuinţă de lumina lămpii sau de lumina soarelui, pentru că Domnul Dumnezeu le va fi lor lumină şi vor împărăţii în vecii vecilor" (*Apocalipsa* 22, 5). În împărăţia lui Dumnezeu va dispărea opacitatea indusă a creaţiei sau Hristos va fi transparent prin toate;

[77] Pr. D. Stăniloae, „Creaţia ca dar şi Tainele Bisericii", pp. 12-13.

atunci nu va mai fi nevoie de Taine speciale, pentru că întreaga creație va fi o taină de supremă transparență sau mediu de supremă comunicare a vieții lui Hristos.

Tainele în sens restrâns reprezintă împărtășirea de viața dumnezeiască a lui Hristos a celor care cred, ca dovedire a lucrurilor nevăzute, nu prin vedere, folosindu-ne în același timp de natură pentru nevoile vieții pământești. Când ne vom ridica la treapta vederii lui Dumnezeu prin transparența creației, atunci ea va deveni în întregime un mijloc de comunicare a Lui, fără nicio limitare sau un dar transparent al Lui. Până atunci, treapta acestei transparențe a fost atinsă numai de trupul Lui luat din creație și pentru acest motiv, comunicarea Lui specială prin Taine se realizează pornind din trupul Său, ca acea parte a creației care a devenit transparentă sau pnevmatizată. Trupul asumat de Mântuitorul Hristos devine puntea de legătură dintre natura nedevenită încă total transparentă și ipostasul Său dumnezeiesc, reprezentând legătura între dumnezeirea din El și natura care se află încă într-o stare de dar opacizat, dar destinată să ajungă și ea la starea de transparență prin trupul lui Hristos. Atunci când sunt folosite, elementele Tainelor ocupă o poziție intermediară între trupul transparent-pnevmatizat al lui Hristos și natura opacizată, dar chemată să se ridice prin puterea trupului lui Hristos la starea de transparență.

Redeschiderea omului față de comuniunea responsabilă și iubitoare cu Dumnezeu s-a făcut treptat și progresiv prin Revelație; aceasta își atinge punctul culminant în Hristos și prin Hristos, Dumnezeu-Omul, prin care comuniunea cu Dumnezeu, ca și înțelegerea și folosirea lumii ca dar, devin mijloace sacramentale ale iubirii și vieții Lui.

> „Depășind cu trupul și cu sufletul Său omenesc cetele îngerești, El restaurează unitatea dintre lumea simțurilor și cea a rațiunii și restabilește armonia întregii creații. În sfârșit, ca om, El împlinește destinul adevărat al omului în tot adevărul său, destin pe care El Însuși îl predeterminase ca Dumnezeu și de la care omul se întorsese: El unește pe om cu Dumnezeu"[78].

[78] Pr. John MEYENDORFF, *Hristos în gândirea creștină contemporană*, trad. Pr. N. Buga, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1997, pp. 152-153.

Putem vorbi, deci, de un progres al omenirii și al creației întregi; în contextul acestui progres se încadrează cu un rol foarte important și Tainele Bisericii. Nevoia timpului mai îndelungat pentru creșterea spirituală a omenirii spre comuniunea deplină cu Dumnezeu face evidentă deosebirea dintre lumea înțeleasă ca taină în sens larg și Tainele propriu-zise, precum și strânsa lor intercondiționare[79].

Mântuitorul Hristos Se comunică celor care cred prin toate lucrurile pe care le folosesc și care sunt daruri ale lui Dumnezeu, dar la cel mai înalt grad Se comunică prin Euharistie, pentru că deocamdată nu se pot ridica la o astfel de deschidere încât să-L primească prin toate lucrurile și în toate clipele în acest mod desăvârșit. În urma acestei dăruiri a lui Dumnezeu, cei care cred se dăruiesc și ei prin toate lucrurile și faptele lor lui Dumnezeu și semenilor, dar în mod culminant se dăruiesc lui Hristos în Euharistie: „Pe noi înșine și unii pe alții și toată viața noastră lui Hristos Dumnezeu să o dăm".

Duhul euharistic trebuie extins și în relațiile cu ceilalți oameni. Comuniunea prezentă între cei care cred trebuie să se extindă și în raporturile cu cei care nu fac parte din Biserică, după exemplul Mântuitorului care S-a întrupat și a pătimit pentru toți oamenii. Procedând așa, cei care cred îi pot ridica și pe ceilalți la practica comuniunii și a dăruirii de sine: „Și precum voiți să vă facă vouă oamenii, faceți-le și voi asemenea" (*Luca* 6, 31).

4.7. Văzutul și nevăzutul în Taine

Baza Tainelor în sens restrâns este asumarea pentru eternitate de către Mântuitorul Hristos a sufletului și a trupului uman, pe care le ridică la starea de îndumnezeire. Din trupul Lui pnevmatizat și înălțat la cer Se poate sălășlui prin Duhul care iradiază din El în trupurile noastre, cu stările prin care a trecut El, pentru a ne ridica la înălțimea Lui. În această lucrare, văzutul și nevăzutul coexistă: deși pnevmatizat, trupul Său rămâne trup real pentru că altfel trupurile noastre n-ar putea trece prin câte a trecut El, până la Învierea și pnevmatizarea Lui în eternitate.

[79] Pr. D. STĂNILOAE, „Creația ca dar și Tainele Bisericii", pp. 14-15.

Avându-şi baza în Întrupare, Tainele evidenţiază importanţa trupului uman şi valoarea lui eternă, precum şi faptul că sufletul şi trupul nu pot fi despărţite, sfinţirea unuia presupunând-o şi pe a celuilalt. „În acelaşi timp, sufletul îşi realizează prin trup tot modul lui specific de a fi şi toată calitatea lui dobândită de curăţie sau de întinare, deci şi stările de curăţie primite de la Hristos prin Tainele ce ating trupul nostru"[80].

4.8. Mântuitorul Hristos – Săvârşitorul nevăzut al Tainelor

Datorită faptului că harul care se comunică prin Taine este al lui Hristos şi presupune o lucrare actuală a Lui, în orice Taină lucrează Hristos Însuşi. Aşa cum bolnavii se vindecau prin atingerea de trupul Mântuitorului Hristos sau de veşmintele Lui, şi noi ne putem împărtăşi de dumnezeirea Lui prin materia cu care stă în legătură trupul nostru, trupul Lui devenind prin Înălţare pnevmatizat şi invizibil[81]. Pentru acest motiv, El alege pentru Taine materiile fără care supravieţuirea trupului uman ar deveni imposibilă: apa, pâinea, vinul şi untdelemnul, pe care le umple de puterea Lui.

Şi pentru că natura aşa cum este după păcat nu poate fi mediu de lucrare a lui Hristos asupra omului, elementele materiale folosite în Taine sunt sfinţite fie înainte, fie în momentul săvârşirii Tainei. Astfel, prin materiile folosite în Taine sau prin cuvintele şi gesturile preotului, Mântuitorul Hristos pătrunde cu energia trupului Său îndumnezeit în trupul nostru, punând şi în el începutul sfinţirii, care nu se poate împlini însă fără efortul personal al primitorului Tainei.

> „Trebuie accentuat cu toată seriozitatea realismul hristologic al Tainelor, lucrarea lui Hristos prin trupul Său, săvârşită asupra persoanei umane, prin materiile transfigurate ale Tainelor şi prin gesturile preotului. Dacă Persoana Logosului e în toate făpturile, care sunt chipuri plasticizate ale raţiunilor Lui, cu atât mai mult poate fi

[80] Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, pp. 17-18.
[81] Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, p. 18.

> în materiile Tainelor sfinţite prin rugăciuni speciale ale Bisericii, cu trupul Său prezent în ambianţa Bisericii, trup pnevmatizat şi deci, prezent în mod invizibil, dar totuşi real şi eficient"[82].

Datorită faptului că materia folosită în Taine este sfinţită prin Duhul lui Hristos, aceasta nu poate fi separată de harul sau de puterea Lui care se împărtăşeşte prin ea. Datorită legăturii ontologice a materiei cu Logosul divin şi cu trupul omenesc al lui Hristos şi al nostru, aceasta nu este doar un simbol prin care se exprimă lucrarea nevăzută a harului, ci ea însăşi este plină de putere dumnezeiască. Tainele nu pot avea, deci, o parte externă care poate fi gândită separat de harul sau de lucrarea lui Hristos (partea internă). Văzutul în taine nu se limitează doar la ceea ce se vede, harul nevăzut fiind prezent şi lucrător în şi prin materia şi gestul văzut.

4.9. Caracterul hristologic şi bisericesc al Tainelor

Prin Taine, Biserica sau Hristos lucrător în Biserică uneşte persoanele care cred cu El şi cu ceilalţi membrii uniţi cu Hristos. Astfel, prin Taine creşte şi se menţine Biserica pentru că ele se acordă celor care intră în Biserică şi celor care sunt deja în Biserică. „Întru El, orice zidire bine alcătuită creşte ca să ajungă un locaş sfânt în Domnul, în care voi împreună sunteţi ziditi, spre a fi locaş al lui Dumnezeu în Duhul" (*Efeseni* 2, 21-22). Această funcţie unificatoare a Tainelor în Biserică nu poate fi despărţită de unirea cu Hristos, sau fără această unire nu se poate vorbi de funcţia unificatoare a Tainelor. Deci, Tainele asigură atât unitatea Bisericii cu Hristos, cât şi a fiecărui mădular în parte.

Harul, fiind lucrarea actuală a lui Hristos, în orice Taină lucrează Hristos Însuşi, prezent în Biserică. Prezenţa şi lucrarea Mântuitorului Hristos este justificată nu numai de faptul că El le-a instituit, ci şi de faptul că le-a şi practicat primul, rămânând în continuare săvârşitorul lor invizibil după Înălţarea cu trupul la cer. S-a botezat şi a primit Duhul Sfânt ca om, a iertat păcatele, a săvârşit prima Euharistie, a fost şi a rămas

[82] Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, pp. 20-21.

Arhiereul prin excelență, a binecuvântat nunta și a vindecat bolnavi, poruncind ca toate acestea să fie săvârșite în Biserică prin arhiereii și preoții văzuți, cărora le și acordă o împuternicire specială în acest sens. Biserica nu reprezintă în Taine pe un Hristos absent, ci ea este plină de Hristos lucrător în ea, situându-se constant în poziția de rugătoare și de slujitoare a lui Hristos, orice formă de identificare fiind exclusă[83].

Relația personală cu Mântuitorul Hristos în Taine este sugerată de faptul că primitorul este amintit prin rostirea numelui personal și că face o mărturisire de credință sau de angajare (la Căsătorie, Pocăință și Hirotonie).

> „Formele și gradele de relație ale lui Hristos cu credincioșii prin diferite Taine nu le-a putut stabili decât Hristos, nu Biserica. E adevărat că Hristos a poruncit să se acorde Botezul «în numele Tatălui, al Fiului și al Sfântului Duh», dar aici expresia «în numele» nu înseamnă o lucrare a Bisericii în numele Treimii distante, ci «în puterea Ei»; Hristos dă asigurarea că în actul văzut al Bisericii este prezentă și desigur lucrătoare fiecare Persoană a Sfintei Treimi, potrivit cu locul ei"[84].

Harul Tainelor este sinonim cu energia necreată a lui Hristos sau cu lucrarea Lui și, prin fiecare Taină, El își retrăiește și iradiază în credincios trăirea și puterea unei alte stări prin care a ridicat umanitatea Sa până la îndumnezeirea ei deplină. Așa se explică gradația Tainelor și de ce nu putem primi tot harul printr-o singură Taină. „Întâi de toate, pentru a ne uni cu Hristos va trebui să trecem prin toate stările prin care a trecut și El [...]. Așa că, la drept vorbind, noi ne facem una cu Cel ce S-a întrupat și s-a îndumnezeit, cu Cel ce a murit și a înviat pentru noi"[85]. Creșterea noastră duhovnicească, pentru a fi una reală, trebuie să urmeze același traseu parcurs de umanitatea asumată de Mântuitorul Hristos în drumul ei spre îndumnezeire[86].

[83] Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, pp. 24-25.
[84] Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, p. 27.
[85] Sf. Nicolae Cabasila, *Tâlcuirea dumnezeiești Liturghii...*, p. 150.
[86] Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, p. 27.

4.10. Preotul ca săvârșitor văzut al Tainelor

Dacă pentru săvârșirea Tainelor sunt necesare mijloace materiale, gesturi și cuvinte, este necesară și o persoană prin care Hristos să lucreze în chip nevăzut asupra celor care vor să se unească cu El, ținând cont de faptul că după Înălțarea cu trupul la cer, Mântuitorul nu mai poate acționa în mod văzut asupra noastră prin trupul Său. Persoana văzută care săvârșește Tainele este necesară și datorită faptului că gesturile și cuvintele nu numai exprimă, ci și împlinesc ceea ce se exprimă prin ele. Acestea nu sunt ale preotului, ci ale Bisericii și prin ele lucrează Hristos Însuși. Preotul are astfel o dublă împuternicire: a lui Hristos care l-a desemnat ca organ văzut, prin ale cărui gesturi și declarații El Însuși săvârșește Taina în chip nevăzut, și al Bisericii, în numele căreia el face invocarea Duhului Sfânt, în urma căreia Acesta Se coboară prin materiile, gesturile, rugăciunile și declarațiile preotului, în cel care primește Taina.

Intrarea în comuniune cu Hristos este făcută posibilă de o persoană care are o împuternicire permanentă de la Hristos și de la Biserică, nefiind doar o pretenție a unei persoane care și-ar da de la sine o astfel de împuternicire.

Ca trup al lui Hristos, numai Biserica poate da o astfel de garanție obiectivă de organ vizibil al săvârșirii Tainelor, săvârșite invizibil de Hristos Însuși. Prin persoana aleasă și împuternicită, Mântuitorul Hristos Se transmite pe Sine și cuvântul Său, ca mijloc de unitate; acest cuvânt este prezent în rugăciunile Bisericii prin care se explică Tainele și datoriile ce rezultă pentru credincioși. „Preotul și episcopul aleși de Hristos primesc și împuternicirea călăuzirii pastorale a credincioșilor spre mântuire"[87].

Pentru acest motiv, validitatea Tainelor nu depinde de vrednicia săvârșitorului, deși aceasta ar favoriza trăirea relației credincioșilor cu Hristos prin Sfintele Taine. Când această vrednicie lipsește, absența ei este suplinită de credința și vrednicia Bisericii sau de vrednicia unor credincioși ca vrednicie a Bisericii. „Și asemenea credincioși nu vor lipsi

[87] Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, pp. 31-32.

niciodată"[88]. La fel se întâmplă și în cazul sfințeniei Bisericii: dacă unii din membri ei sunt păcătoși, Biserica rămâne sfântă prin alții destoinici.

Deci, validitatea Tainelor este obiectivă sau reală, dar efectul lor poate fi împiedicat atunci când cel care le primește o face cu nevrednicie: „Să se cerceteze însă omul pe sine și așa să mănânce din pâine și să bea din pahar. Căci cel ce mănâncă și bea cu nevrednicie, osândă își mănâncă și bea, nesocotind trupul Domnului" (*1 Corinteni* 11, 28-29).

Datoria preotului este aceea de a face cât mai reală și cât mai eficientă comuniunea cu Mântuitorul Hristos atât la nivelul propriei persoane, cât și pentru credincioșii pe care îi păstorește. „Fiți următori mie, precum și eu sunt al lui Hristos" (*1 Corinteni* 11, 1). Această comuniune presupune progresul în virtutea căruia umanitatea noastră se conformează umanității asumată de Mântuitorul Hristos ajunsă la Înviere și la Înălțare. „Deci ne-am îngropat cu el în moarte, prin botez, pentru ca, precum Hristos a înviat din morți prin slava Tatălui, așa să umblăm și noi întru înnoirea vieții [...]. Iar dacă am murit împreună cu Hristos, credem că vom și vieți împreună cu el, știind că Hristos înviat din morți nu mai moare. Moartea nu mai are stăpânire asupra Lui" (*Romani* 6, 4, 8, 9).

4.11. Elementele constitutive ale Tainelor

Elementele constitutive ale Tainelor sunt: mijloacele materiale prin care Mântuitorul Hristos transmite harul mântuitor prin mâna preotului, prin rugăciunea și declarația lui constatatoare și prin mărturisirea de credință a primitorului, precum și angajarea acestuia de a trăi în conformitate cu harul primit. Taina are loc sau se produce prin actul preotului, însoțit de declarația constatatoare a lucrării lui Hristos.

> „Taina e un tot care unește pe primitor – prin mâna preotului sau prin materia folosită de el și prin declarația constatatoare a lui – cu Hristos și prin aceasta cu Biserica, după prealabila mărturisire de credință a primitorului și rugăciunea preotului"[89].

[88] Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, p. 30.
[89] Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, pp. 32-33.

Pentru acest motiv, primitorul Tainei își mărturisește personal credința în Mântuitorul Hristos, iar preotul, ca săvârșitor al Tainei, Îl prezintă pe Hristos ca fiind Cel care-i împărtășește harul. Această legătură directă a primitorului Tainei cu săvârșitorul ei real este ilustrată foarte bine în rugăciunea pe care credinciosul o rostește atunci când se împărtășește: „Cred, Doamne, și mărturisesc că Tu ești cu adevărat Hristos, Fiul Dumnezeului Celui viu, Care ai venit în lume să mântuiești pe cei păcătoși, dintre care cel dintâi sunt eu. Încă cred că acesta este însuși preacurat Trupul Tău și acesta este însuși preacurat Sângele Tău". Prin declarația lui constatatoare (se împărtășește, se botează etc.), preotul prilejuiește întâlnirea lor, fără a se interpune între Hristos și primitorul Tainei, evidențiind astfel dimensiunea personală și prezentă a evenimentului.

4.12. Instituirea Tainelor, numărul și împărțirea lor. Taine și ierurgii

Sfintele Taine sunt *numai* acele lucrări instituite de Mântuitorul Hristos în vederea împărtășirii harului mântuitor celor care cred; deci, instituirea lor divină constituie un element necesar și ființial. Revelația este categorică atunci când precizează că *harul a venit prin Iisus Hristos* (cf. *Ioan* 1, 17), Apostolii având doar calitatea de *iconomi ai Tainelor lui Dumnezeu* (cf. *1 Petru* 4; *1 Corinteni* 4, 1). Chiar dacă instituirea divină directă și categorică nu este indicată decât în cazul Botezului și al Euharistiei (Tainele evanghelice), în Scriptură există suficiente date din care rezultă că toate Tainele au fost instituite de Mântuitorul Hristos sau pe baza cuvintelor Lui, dovada fiind faptul că prin toate se comunică darurile Sfântului Duh, pe care nu le poate transmite decât Mântuitorul Hristos. Aceasta este convingerea fermă a Bisericii Ortodoxe, consemnată în toate Mărturisirile ei de credință[90].

[90] Nicolae Chițescu, Pr. Isidor Todoran, Pr. Ioan Petreuță, *Teologia Dogmatică și Simbolică*, vol. II, Ed. Renașterea, Cluj-Napoca, 2005, p. 198.

Instituirea divină a Tainelor impune o regulă care pune hotare oricărui cinzecinism sectar dezordonat, oferind în același timp o temelie obiectivă și universală a vieții harului; Duhul suflă unde vrea, dar în Taine, în fața condițiilor cerute de Biserică și în virtutea făgăduinței Domnului, darurile Sfântului Duh sunt date în mod sigur, iar Biserica o confirmă[91].

Numărul Tainelor nu este precizat în mod explicit în Sfânta Scriptură și nici teologia patristică nu a limitat strict și oficial numărul lor. Astfel, Sf. Teodor Studitul (secolul al IX-lea), dădea o listă de șase Taine (Botezul, Euharistia, Mirungerea, Hirotonia, tunderea în monahism și slujba înmormântării), în timp ce monahul Iov (secolul al XIII-lea) unește într-o singură Taină Pocăința și Maslul. Sfântul Simeon, Arhiepiscopul Tesalonicului (secolul al XV-lea), unește tunderea în monahism cu Pocăința, prezentând Maslul ca Taină separată, în timp ce Ioasaf, Mitropolitul Efesului (contemporan cu Sfântul Simeon), crede că Tainele Bisericii nu sunt șapte, ci mai multe, oferind și o listă de zece Taine, în care include sfințirea Bisericii, slujba înmormântării și tunderea în monahism[92]. Aceste precizări referitoare la numărul Tainelor reprezintă doar opinii personale, nu o opțiune generală și obligatorie a Bisericii.

În Apus, începând cu secolul al XII-lea, s-a simțit nevoia de a se preciza ce este sacramentul pentru a-l putea deosebi de ceea ce nu este. Așa apare lista limitativă care cuprinde următoarele Taine: Botezul, Confirmarea, Maslul, Euharistia, Spovedania, Căsătoria și Preoția. Lista era folosită atât în disputele cu ereticii, cât și pentru a exprima concepțiile latine în comparație cu cele ale creștinismului oriental. Această listă apare în diferite variante în patru documente semnificative: mărturisirea de credință a papei Inocențiu al III-lea pentru valdenzi (1208), mărturisirea de credință a Conciliului Lateran IV (1215), cea a împăratului bizantin Mihail Paleologul (1274) și Decretul Conciliului de la Florența pentru armeni (1439)[93].

[91] P. Evdokimov, *Ortodoxia*, p. 285.

[92] Pr. J. Meyendorff, *Teologia bizantină*, p. 256.

[93] Henri Bourgeois, Bernard Sesboüé, Paul Tihon, *Histoire des dogmes*, vol. III: *Les signes du salut*, Desclée, Paris, 1995, pp. 110-124.

Pentru că numărul de șapte al Tainelor, începând de la această dată era din ce în ce mai frecvent contestat, acest număr apare tot mai des în operele teologice și în hotărârile bisericești. În Apus, Conciliul tridentin (1545-1563) stabilește numărul de șapte împotriva protestanților, iar în Răsărit atât Sinodul din Constantinopol (1638), împotriva mărturisirii de credință a lui Chiril Lucaris, cât și Sinodul de la Iași (1642) cu ocazia aprobării Mărturisirii Ortodoxe a lui Petru Movilă. Dovada cea mai convingătoare că numărul de șapte al Tainelor exista chiar de la începuturile Bisericii o constituie faptul că același număr este atestat în mărturisirile de credință ale coptilor, iacobiților, armenilor etc., despărțiți de Biserică în perioada dintre secolele al V-lea și al VII-lea[94].

În ceea ce privește împărțirea Tainelor, unii teologi vorbesc de Taine care se repetă – Pocăința, Euharistia, Maslul și Căsătoria (ca sau din pogorământ, cu impunerea unui canon) – și Taine care nu se repetă – Botezul, Mirungerea și Hirotonia. Sinodul de la Trident a explicat nerepetarea celor trei Taine prin teoria așa-zisului *caracter indelebil*, acceptată de unii ortodocși. Hristu Andruțos consideră că această opinie este neîntemeiată dogmatic, de vreme ce nu este confirmată de Revelație, putând fi explicată și altfel: așa cum omul nu se poate naște natural decât o singură dată, tot așa nu se poate naște supranatural prin Botez și Mirungere decât tot o dată, iar Hirotonia ca introducere în slujirea preoțească nu are motiv să fie repetată[95].

Părintele Stăniloae împarte Tainele astfel: Botezul, Mirungerea și Euharistia asigură celui care le primește unirea cu Hristos și integrarea deplină în Biserică; Pocăința și Maslul sunt destinate vindecării celor îmbolnăviți sufletește și trupește; Cununia acordă celor care se căsătoresc puterea de a împlini îndatoririle legate de viața în doi, în timp ce Hirotonia este legată de misiunea săvârșirii Tainelor, de propovăduirea Evangheliei și de păstorirea sau conducerea unei comunități bisericești[96].

[94] N. Chițescu, Pr. I. Todoran, Pr. I. Petreuță, *Teologia Dogmatică și Simbolică*, vol. II, p. 207.

[95] Hristu Andruțos, *Simbolica*, trad. Iustin Moisescu, Ed. Centrului Mitropolitan al Olteniei, 1995, p. 248, nota 1.

[96] Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, p. 33.

Și ierurgiile sunt lucrări sfinte săvârșite de Mântuitorul Hristos prin preot pentru sfințirea și ajutorul omului în diferite împrejurări, a diferitelor lucruri și unelte folosite de el, dar și pentru sfințirea naturii înconjurătoare. Deși atât Tainele, cât și ierurgiile împărtășesc celor care le primesc harul Sfântului Duh, totuși Tradiția Bisericii face distincție între cele șapte Taine și mulțimea de ierurgii.

În fiecare Taină se primește un har deosebit sau Mântuitorul Hristos cu care se unește omul în fiecare Taină lucrează în el după nevoile lui deosebite. Invocarea Sfintei Treimi, constatarea că faptul cerut se împlinește și semnul crucii aduc, de fapt, împlinirea lucrului cerut. Dacă creștinii s-ar mulțumi numai cu primirea o dată pentru totdeauna a fiecărei Taine sau cu repetarea unora dintre ele, viața lor nu s-ar mai adăpa continuu din legătura mereu împrospătată cu Dumnezeu. Viața îi aduce mereu omului greutăți noi, piedici noi în împlinirea datoriilor și năzuințelor bune, adică boli, slăbiciuni etc. El nu poate aștepta ca harul Tainelor să se activeze de la sine în el, dar și Mântuitorul Hristos așteaptă să răspundem la iubirea Lui cu iubirea noastră, dacă vrem să fim ajutați.

Rugăciunile individuale sau personale sunt o formă mai coborâtă prin care ne punem în legătură cu Dumnezeu. Pentru acest motiv, creștinul simte nevoia să adauge la rugăciunile sale individuale rugăciunea preotului făcută pentru el, în calitatea sa de trimis al lui Hristos, motiv pentru care rugăciunile sale se vor bucura de o atenție deosebită din partea Lui, în ambianța Bisericii, ca trup tainic al Lui[97]. Dacă prin Taine, Mântuitorul Hristos Se unește cu noi prin preot, tot așa ajutoarele care ni se dau în împrejurări concrete prin ierurgii vin de la Hristos, dacă rămânem în ambianța Bisericii, fapt pe care îl arătăm rugându-l pe preot să-i ceară activarea acestei prezențe. Pornind de aici, este evident că ierurgiile sunt înrudite cu Tainele: preotul nu se roagă doar ca apa să fie sfințită (ca în rugăciunile individuale), ci declară sau proclamă și împlinirea sfințirii; diferența constă în faptul că în ierurgii lucrarea este restrânsă la un dar concret, nu la o nevoie prelungită pentru toată viața

[97] Pr. Dumitru STĂNILOAE, „Sfintele Taine și ierurgiile bisericești", în: *Ortodoxia*, XXXVII (1985), 3, p. 452.

și în veșnicie, ca în cazul Sfintelor Taine. Astfel, ierurgiile ocupă un loc de mijloc între Taine și rugăciunile particulare.

Unele ierurgii nu se săvârșesc doar pentru o persoană, ci pentru mai multe, așa cum Mântuitorul Hristos lucra în mijlocul mulțimii, pentru a ne ține uniți între noi și în jurul Lui ca în Liturghie și pentru a arăta că nu noi suntem cei care ne vindecăm, o face prin preotul trimis de El, pentru ca prin el să ne trimită ajutorul Lui.

Alte ierurgii se săvârșesc în natură. Hristos a făcut lumea întreagă Biserică și Biserica Ortodoxă prin ierurgiile săvârșite în natură face la fel: omul curat sfințește locul, dar și locul sfințit ajută la sfințirea omului. Astfel, la temelia energiei naturale adusă la existență prin creație, se adaugă harul divin ca energie necreată sau lucrarea mai presus de fire a lui Dumnezeu, oprind astfel lucrarea duhurilor rele în ea, sau chiar și a iradierilor rele din sufletele oamenilor. „De aceea, prin ierurgii creștinii se întâlnesc întreolaltă, ca Biserica cea vie a lui Hristos, dar se unesc împreună și cu natura care e creată și sfințită ca mijloc de viață și de sfințire pentru toți"[98].

4.13. Raporturile dintre Taine. Tainele din afara Bisericii

Botezul este primul act al unirii cu Hristos, făcându-ne compatibili cu starea Lui de om după Nașterea din Fecioară și înainte de moarte și de Înviere, adică fără păcatul strămoșesc, dar cu afectele ireproșabile de pe urma păcatului, pentru a-l putea birui. Pentru acest motiv, Botezul nostru este pus în legătură cu Botezul Lui. Pogorându-Se peste El atunci, Duhul Sfânt S-a coborât virtual peste întreaga umanitate, urmând să Se coboare individual prin Taina Botezului și a Mirungerii. Totuși, omul ieșit din Taina Botezului nu este întru totul ca Hristos-Omul înainte de moarte și de Înviere: Hristos nu putea păcătui, pe când omul renăscut poate. Cu toate acestea, prin Euharistie omul se împărtășește de Hristosul de după Înviere. Botezul înseamnă începutul devenirii spre înviere, iar Euharistia-sfârșitul, Mirungerea ocupând locul din mijloc. Ca să ne

[98] Pr. D. STĂNILOAE, „Sfintele Taine și ierurgiile bisericești", p. 454.

putem uni cu Hristos, trebuie să primim mai întâi Duhul lui Hristos pentru că altfel nu putem simți că primim Trupul și Sângele înduhovnicite, nu naturale, numai El făcând posibilă această înțelegere. Deci, Mirungerea este strâns legată atât de Botez, cât și de Euharistie, ambele având-și baza în moartea și Învierea Lui.

Cele trei Taine dau de la început creștinului care le primește puterea pentru tot drumul duhovnicesc, ulterior, cu apogeul în desăvârșire. Pentru acest motiv, anumiți Părinți ai Bisericii, precum Sf. Chiril al Ierusalimului, Dionisie Areopagitul, Sf. Nicolae Cabasila, se ocupă numai de aceste trei Taine.

Dar, pentru că omul nu rămâne pe drumul creșterii în Hristos, stabilit de cele trei Taine, ci cade, Mântuitorul Hristos rânduiește o Taină pentru restabilirea comuniunii cu El, Pocăința, și încă una, Maslul, în vederea tămăduirii sufletești și trupești. Și aceste două Taine au baza tot în Jertfa și în Învierea Mântuitorului: Pocăința înseamnă redobândirea Duhului pierdut, deci un al doilea Botez și Mir, iar Maslul – o întărire deosebită, fizică și sufletească, prin Duhul lui Hristos.

Biserica are nevoie și de oameni care să îndeplinească în plan văzut funcțiunile lui Hristos. Dacă Hirotonia face preotul după chipul Arhiereului Hristos, așa cum Hristos aducând jertfă ca Arhiereu Se aduce pe Sine Însuși, așa și preotul sau episcopul, reprezentându-L pe Hristos în aducerea jertfei, trebuie să-L reprezinte și în jertfirea proprie.

Căsătoria presupune și ea o împărtășire de puterea lui Hristos cel jertfit și înviat, fiind o jertfă perpetuă a soților. Deci, toate Tainele îl pun pe credincios în relație cu pătimirile și Învierea Domnului, Euharistia ocupând locul central[99].

Sfintele Taine nu presupun doar relația omului cu Dumnezeu în vederea desăvârșirii, ci și relația cosmosului cu Dumnezeu prin om, în vederea aceleiași desăvârșiri. Sau, mai precis, relația Dumnezeu – om – creație nu poate fi separată în elementele ei, datorită legăturii indisolubile dintre ele.

[99] Pr. D. Stăniloae, „Numărul Tainelor, raporturile între ele...", pp. 197-205.

Duhul euharistic prezent în Biserică între membri ei se extinde și în lume; în Învierea Mântuitorului Hristos, umanitatea noastră asumată de El este asumată și transfigurată și înveșnicită în pârga ei, această stare fiind în curs de extindere în toate ipostasele umane, ca o sevă care urcă din rădăcină în toată planta. Prin Învierea lui Hristos nu s-a deschis o perspectivă de înviere tuturor, ci a început, de fapt, procesul învierii tuturor. Acest proces se realizează nu numai prin Euharistie, ci și prin celelalte Taine, prin mijlocirea elementelor creației sau a darurilor naturale prezente în Taine. Astfel, darul vieții naturale este penetrat și transfigurat de darul vieții veșnice în Dumnezeu prin trupul înviat și înălțat la cer al Mântuitorului, format din elemente naturale și din suflet, ca și propriile noastre trupuri. Acest fapt arată că nu doar trupurile noastre vor ajunge la pnevmatizare, ci și creația în integritatea ei[100].

Dacă în Euharistie Hristos asimilează materia lumii cu trupul Său pentru a o dărui transfigurată Tatălui, după ce a transfigurat-o prin Înviere în cursul vieții Sale pământești pentru a ne-o dărui și nouă transfigurată ca aluat al învierii trupului nostru, în Sfintele Taine materia este numai mediu al dăruirii Sale, păstrându-și încă subzistența proprie. Se arată astfel că ea este valoroasă nu numai prin posibilitatea ei de a deveni trupul transfigurat al Mântuitorului și al nostru, ci și prin menținerea ei în subzistență proprie, ca mediu al relației dintre noi și Hristos. Sfintele Taine o confirmă ca mediu al harului lui Dumnezeu, având nevoie de ea în cursul vieții pământești, dar și în viața viitoare în stare transfigurată.

În cursul vieții pământești ne regenerăm în Botez prin harul lui Hristos, dar și prin apa creației rămasă apă reală (naturală), având nevoie de ea în viața pământească.

Căsătoria confirmă valoarea trupurilor aici prin dăruirea reciprocă a bărbatului și a femeii în vederea nașterii, dar adaugă la darul trupurilor făcute și pentru căsătorie harul lui Hristos sau puterea nouă în această dăruire de sine din dăruirea lui Hristos către oameni: „Bărbaților, iubiți pe femeile voastre, după cum și Hristos a iubit Biserica și S-a dat pe Sine pentru ea" (*Efeseni* 5, 25).

[100] Pr. D. Stăniloae, „Creația ca dar și Tainele Bisericii", p. 26.

Taina Mirungerii și a Hirotoniei confirmă și întăresc slujirea dedicată semenului și comunității, întărind puterea naturală de slujire a omului cu puterea dăruirii umane și preoțești a Mântuitorului Hristos.

Maslul confirmă darul natural al sănătății dat de Dumnezeu prin creație, dar slăbit prin păcat, printr-o nouă revărsare de putere din trupul lui Hristos, purtător de viață veșnică.

Sfintele Taine sunt pentru viața aceasta, dar și pentru susținerea noastră în drumul spre înviere început aici. Euharistia ne oferă de aici arvuna unirii veșnice cu Hristos sau ne plasează anticipat în această unire, dar ne arată și perspectiva Euharistiei desăvârșite prin unirea nemijlocită cu Dumnezeu, dându-ne și puterea dăruirii reciproce și a jertfelniciei în această viață. Pe lângă faptul că sunt un ajutor în drumul spre veșnicie în această viață, celelalte Taine anticipează și un mod cu mult mai transparent al creației în relația noastră cu Dumnezeu în viața viitoare. Acolo nu vor mai fi necesare Tainele din această viață, toată creația devenind mediu transparent al comuniunii cu Dumnezeu, ca un fel de unică Sfântă Taină, desăvârșind funcția generală a creației de taină în sens larg din viața pământească[101].

Precizările deja făcute ușurează lămurirea problemei Tainelor săvârșite în afara Bisericii. Dacă Sfintele Taine sunt mijloace de unire a omului cu Hristos înviat și înălțat cu trupul la cer, fapt care constituie Biserica și viața ei, și dacă Biserica este un trup tainic însuflețit de Hristos, ar însemna că nu există Taine în afara Bisericii. Cu toate acestea, Biserica Ortodoxă a recunoscut uneori Botezul schismaticilor reveniți la ortodoxie și chiar al anumitor eretici, prin iconomie și cu pogorământ, dacă Botezul sau alte Taine au fost săvârșite canonic, fie datorită unor oportunități care nu puteau fi neglijate, fie pentru a evita un rău mai mare[102].

Deși Părinții resping în principiu Tainele ereticilor, Biserica Ortodoxă nu a formulat o doctrină oficială în legătură cu Tainele din afara Bisericii. Aparținătorilor altor confesiuni nu li se poate contesta orice

[101] Pr. D. Stăniloae, „Creația ca dar și Tainele Bisericii", pp. 27-28.

[102] Hr. Andruțos, *Simbolica*, pp. 253-259.

relație cu Hristos, deci nu pot fi așezați la același nivel cu cei care nu cred sau cu păgânii, fără ca baza obiectivă minimală despre care am vorbit să facă posibilă certitudinea mântuirii.

> „Recunoașterea Tainelor celor care nu vin în Biserică, ci rămân în confesiunea lor, ar însemna de fapt că acea confesiune conduce pe membrii ei la mântuire, în mod egal cu Biserica Ortodoxă, că deci nu mai e niciun motiv ca Biserica să stea despărțită de acea confesiune, că deci ele pot fi considerate una", deosebirile de credință nemaiavând nicio semnificație[103].

Din cauza acestor consecințe absurde, *communio in sacris*, adică slujirea împreună a preoților ortodocși cu cei ai altor confesiuni sau împărtășirea credincioșilor ortodocși la alții sau a altora la noi este imposibilă.

B. SFINTELE TAINE ÎN SPECIAL

4.14. Taina Sfântului Botez

4.14.1. *Taina Sfântului Botez în Tradiția Bisericii*

Este evident, Botezul nu poate fi despărțit de împărtășirea darurilor Sfântului Duh și are caracter eclezial și eshatologic. Pentru primii creștini, el reprezenta condiția de intrare în comunitatea Bisericii, dar și de primire a celorlalte Taine. Pentru acest motiv, elementele constitutive ale Botezului, prezente în Revelația nou-testamentară și în primele comunități creștine, sunt preluate și dezvoltate de Biserică, în funcție de nevoi și de conjuncturi, începând cu Părinții Apostolici. Referințe extra-biblice la Taina Sfântului Botez sunt prezente și în cea mai veche operă literară creștină: *Învățătura celor doisprezece Apostoli* sau *Didahia* (aproximativ 90-100 d.Hr.) – Botezul trebuie să se facă prin scufundare sau prin turnare și rostindu-se formula trinitară[104].

[103] Pr. D. Stăniloae, „Numărul Tainelor și raporturile între ele...", p. 213.

[104] Diac. Ioan I.Ică jr, *Canonul Ortodoxiei*, vol. I: *Canonul apostolic al primelor secole*, Ed. Deisis, Sibiu, 2008, p. 568.

Sf. Clement Romanul își îndeamnă destinatarii să păstreze curat și neprihănit Botezul, dacă vor să intre în palatul lui Dumnezeu, termenii *baptisma* și *sphragis* (pecete) fiind prezentați ca sinonimi; păstrarea curăteniei trupului prin împlinirea poruncilor asigură pecetea nestricată și oferă garanția dobândirii vieții veșnice. Procedând așa, ajungem să facem parte din *Biserica cea dintâi* și duhovnicească, creată înainte de soare și de lună, dar care se arată în zilele din urmă, în vederea mântuirii, prin Întrupare. Astfel, *Biserica cea dintâi* se arată în *trupul lui Hristos*, din care fac parte toți cei botezați. „De atâta viață și nestricăciune se poate împărtăși trupul acesta când Duhul cel Sfânt se unește cu el, încât nici nu poți spune, nici grăi cele pe care le-a pregătit Domnul celor aleși ai Săi"[105].

Sf. Iustin Martirul și Filosoful precizează că Botezul se face în conformitate cu învățătura primită de la Apostoli. Baia aceasta se numește *luminare* pentru că cei botezați devin *luminați* la minte prin iertarea păcatelor[106].

Cel care *se naște a doua oară* prin Botez primește și *învățătura cea desăvârșită*, fapt sinonim cu *luminarea*, de vreme ce *ajunge să-l cunoască pe Dumnezeu*. „Deci nu-i nedesăvârșit cel ce-L cunoaște pe Cel desăvârșit"[107].

Botezându-Se ca om în Iordan, Mântuitorul Se face exemplu pentru noi, împlinind astfel toată dreptatea prin pogorârea Duhului Sfânt peste umanitatea Lui. Cei care se botează cu Duhul Sfânt îndepărtează de pe ochii lor, ca pe o albeață, păcatele care îi țineau în întuneric, dobândind astfel o privire liberă prin care contemplăm dumnezeirea, datorită

[105] Sf. Clement Romanul, *Omilie, numită a doua Epistolă către Corinteni*, în coll. *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 1, trad. Pr. D. Fecioru, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1979, pp. 97-101 (cap. 6-7, 14).

[106] Sf. Iustin Martirul și Filosoful, *Apologia întâia în favoarea creștinilor către Antoninus Pius*, în coll. *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 2, trad. Pr. T. Bodogae, Pr. O. Căciulă, Pr. D. Fecioru, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1980, pp. 66-67.

[107] Clement Alexandrinul, *Pedagogul*, în coll. *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 4, trad. Pr. D. Fecioru, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1980, p. 180.

Duhului Sfânt care Se revarsă în noi. Rezultă astfel o împărtășire a luminii noastre de lumina necreată veșnică; cel după chip devine prieten cu chipul, sau cel sfânt prieten „cu cel care vine din cel Sfânt; și aceasta este ceea ce în chip propriu se numește lumină"[108].

Pentru că apa în care se săvârșește Botezul este sfințită, Teodor de Mopsuestia precizează că această sfințire o transformă în „sânul unei nașteri sacramentale", prin coborârea Sfântului Duh, invocat de preot prin cuvintele obligatorii stabilite de Biserică. Așa cum în procesul nașterii fizice sânul matern primește un germen, dar mâna lui Dumnezeu formează copilul, tot așa în procesul nașterii duhovnicești: apa devine sân matern, dar harul Duhului Sfânt îl formează pe cel botezat pentru a doua naștere[109].

Harul divin se împărtășește prin apă și nu printr-un alt element, pentru că, înainte de facerea tuturor segmentelor creației, „Duhul lui Dumnezeu se purta deasupra apei" (*Facerea* 1, 2). „Apa este începutul lumii, iar Iordanul începutul Evangheliilor"[110].

Creată și ea de Dumnezeu, apa originară amintită în Scriptură, cuprinde în ea *în mod virtual* rațiunile și potențele tuturor existențelor definite care vor apărea prin suflarea Duhului care *Se purta pe deasupra apelor*, ca forme ale rațiunilor Logosului. Duhul Sfânt face *ca apa originară*, ca energie nedefinită și într-o mișcare universală, să actualizeze formele virtuale prezente în ea prin actul creator al Logosului, transcendent, dar și prezent în această apă, desăvârșind astfel creația înființată de Logos (relația Logos – Duh în iconomia mântuirii). O parte din apa originară a luat formă de *apă* și reprezintă, începând de atunci, rezerva mobilă din care se nasc și persistă toate formele fizice de existență. „Duhul Sfânt cu fluiditatea Lui, unit cu fluiditatea acelei ape originare, e forța de formare continuă a existențelor definite de toate gradele"[111].

[108] Clement Alexandrinul, *Pedagogul*, p. 182.

[109] Teodor al Mopsuestiei, *Omilii catehetice*, trad. I.V. Paraschiv, Ed. Renașterea, Cluj-Napoca, 2008, p. 155.

[110] Sf. Chiril al Ierusalimului, *Cateheze*, p. 46.

[111] Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, p. 35.

Deşi în urma căderii în păcat, Duhul rămâne prezent în oameni şi conlucrează cu ei la naşterea oamenilor următori, deoarece fără Duhul nu se poate naşte ceva, se diminuează substanţial ponderea acestei prezenţe într-o asemenea măsură încât oamenii, în mod preponderent, poartă în ei amprenta *trupului*, adică a fiinţei antecesorilor, *căzută din mobilitatea interminabilă şi în continua ascensiune a vieţii în Duhul.* Cu toate acestea şi numai datorită acestei prezenţe, fiecare om născut este unic şi irepetabil, pentru că natura naşte doar forme care se repetă, deşi datorită comunicării nedeplină cu El, oamenii mor trupeşte şi sufleteşte, sufletul nu mai este părtaş la mobilitatea Lui eternă şi trupul nu-şi mai poate alimenta mişcarea din apa cosmică şi din Duh. „Duhul nu mai suflă liber în ei, căci ei înşişi s-au înlănţuit prin pasiunile inferioare ale repetiţiei naturale, fiind numai trupuri, nu şi viaţă"[112].

Întrupându-Se, Logosul readuce Duhul într-o comunicare deplină cu creaţia, făcându-Se ipostasul ei, de vreme ce Duhul nu poate fi separat de Fiul. În urma Întrupării, omul se poate naşte din nou prin lucrarea precumpănitoare a Duhului. „Pentru aceasta a trebuit ca Duhul să participe din nou şi într-un mod culminant la Naşterea Fiului lui Dumnezeu ca om, a omului înnoit, cum nu a participat nici la crearea lui Adam"[113], restabilind astfel chipul liber al Logosului divin în om prin împreună lucrarea Duhului Sfânt. Şi pentru că omul nu putea trece la această viaţă nouă murind fizic, a fost necesară naşterea din nou, făcută posibilă prin lucrarea Duhului care pnevmatizează şi rezerva lichidă a universului, prin Botez. Astfel, Duhul Se extinde şi în oamenii care cred în Hristos, refăcând prin Botez chipul Logosului şi în ei.

Deşi nu avea nevoie de renaşterea prin Botez, ca om fiind născut din Duh, Mântuitorul acceptă Botezul pentru noi sau pentru a fi *primul om* care Se botează din apă şi din Duh, reunind astfel Duhul din El cu apa, ca mediu (sân) susţinător al vieţii nesupuse morţii, împlinind astfel *toată dreptatea* cu care avea să reîmbrace şi pe cei care vor crede în El. Mântuitorul acceptă aceste două acte succesive, Naşterea şi Botezul, pentru că şi

[112] Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, p. 36.
[113] Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, p. 36.

noi trebuie să trecem prin amândouă, Părinţii văzând Botezul, ca Taină sau al nostru, întemeiat atât pe Naşterea, cât şi pe Botezul Domnului. „Cristelniţa este la ei atât sânul Maicii Domnului, cât şi al Iordanului"[114].

Pentru că prin Botez, omul se renaşte atât din Duh, cât şi din materie, Botezul are o însemnătate cosmică. Readusă la mobilitatea ei duhovnicească, materia redevine mediu al Duhului creator, mereu nou în actele Sale. Apa pnevmatizată acum pentru restabilirea relaţiei omului cu Dumnezeu şi pentru renaşterea lui arată în mod tainic materia veacului viitor, care va purta în ea pe Fiul ca ipostas străveziu şi pe Duhul, cu energiile Lui de viaţă făcătoare; pnevmatizarea ei deplină se va produce în veacul viitor, pentru desăvârşirea relaţiei oamenilor cu Dumnezeu, când va arăta starea finală la care ar fi ajuns apa creată la început.

> „Scufundându-se omul la Botez în această apă, se întâlneşte în ea cu Hristos, sau se enipostaziază în El, sau se personalizează deplin încadrându-se în Persoana Lui, şi se umple de energiile Duhului Sfânt ce iradiază din Hristos. A trebuit să se scufunde Fiul în natura omenească şi prin ea în apă, pentru ca noi, scufundându-ne în apă, să ne scufundăm în viaţa Lui dumnezeiască, sau în Duhul Lui cel Sfânt"[115].

Renaşterea prin Botez este o nouă creaţie a omului, superioară celei originare. Primul om a fost creat după chipul lui Dumnezeu, în timp ce omul cel nou este unit cu Dumnezeu: Botezul se face în prima zi, în care la început a făcut lumina, împărtăşindu-se astfel de puterea lui Dumnezeu[116].

Aşa cum o statuie de aur expusă intemperiilor îşi pierde strălucirea, dar dacă este restaurată şi-o recâştigă, tot aşa Botezul este ca o topitoare a Duhului, în care firea noastră este retopită prin focul harului, redobândindu-şi strălucirea curăţiei şi plămădind un om nou din cel vechi[117].

[114] Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, p. 37.
[115] Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, p. 88.
[116] Pr. Ene Branişte, „Explicarea Botezului în Catehezele baptismale ale Sfântului Ioan Gură de Aur", în: *Studii Teologice*, XXII (1970), 7-8, p. 521.
[117] Pr. Ene Branişte, *Explicarea Sfintelor Taine de iniţiere*, Ed. Arhiepiscopiei Bucureştilor, Bucureşti, 1990, p. 58.

Pentru Sf. Chiril al Ierusalimului, mântuirea nu este posibilă fără primirea Botezului, excepție făcând mucenicii care primesc împărăția și fără apă. „Spre botez deci a alergat viața, ca să se reducă la tăcere moartea și ca toți cei mântuiți să spunem: «Unde-ți este, moarte, boldul? Unde-ți este, iadule, biruința?» (*1 Corinteni* 15, 55). Prin botez se distruge boldul morții"[118].

Deși era fără de păcat, Mântuitorul Hristos S-a botezat „ca să dea har dumnezeiesc și vrednicie celor care au să se boteze", de vreme ce S-a făcut părtaș Trupului și Sângelui (cf. *Evrei* 2, 14), ca prin participare la Botez să dobândim împreună cu mântuirea și cinstea. Coborându-Se în Iordan, El a zdrobit capetele balaurilor care se încuibaseră acolo (cf. *Psalmul* 73, 14), ca și noi să putem călca peste șerpi și peste scorpii (cf. *Luca* 10, 19).

Pentru că natura omului este dublă, trup și suflet, dublă este și curățirea: una netrupească pentru suflet, iar alta trupească pentru trup. Apa curățește trupul, iar Duhul pecetluiește sufletul ca să ne apropiem de Dumnezeu, fiindu-ne stropită inima de Duhul și fiindu-ne spălat trupul cu apă curată. „Așadar, când te vei coborî în apă, nu te uita numai la apă, ci primește mântuirea prin lucrarea Sfântului Duh! Căci fără amândouă este cu neputință să te desăvârșești"[119].

Nașterea prin Botez este sinonimă și cu învierea. Înviem și noi, cu toate că n-am fost răstigniți, n-am murit și n-am fost îngropați, în comparație cu Hristos, care a fost răstignit, îngropat și a înviat cu adevărat. „Cât este de covârșitoare iubirea Sa de oameni! Hristos a primit în preacuratele Lui mâini și picioare cuie și a suferit cu adevărat, dar mie îmi dăruiește, fără să sufăr, fără să mă doară, mântuirea prin participarea la durerea Sa"[120].

Botezul nu oferă doar iertarea păcatelor, ci și harul înfierii, el fiind *antitipul* pătimirilor lui Hristos sau prefigurarea acestora, așa cum precizează Apostolul Pavel: „Oare nu știți că toți câți în Hristos Iisus ne-am botezat, întru moartea Lui ne-am botezat? Ne-am îngropat împreună cu

[118] Sf. Chiril al Ierusalimului, *Cateheze*, p. 45.
[119] Sf. Chiril al Ierusalimului, *Cateheze*, p. 39.
[120] Sf. Chiril al Ierusalimului, *Cateheze*, p. 439.

El în moarte prin Botez, pentru ca, precum Hristos a înviat din morți, prin slava Tatălui, așa să umblăm și noi întru înnoirea vieții" (*Romani* 6, 3-4). Numai participarea la pătimirile Lui poate face posibilă iertarea păcatelor și înfierea: „Căci dacă am fost sădiți împreună prin asemănarea morții Lui, atunci vom fi părtași și Învierii Lui" (*Romani* 6, 5).

Teodor de Mopsuestia este unul dintre puținii mistagogi care se ocupă și de relația dintre Botezul creștin și Botezul Mântuitorului în Iordan. Acceptând să fie botezat de către Ioan, El a schițat chipul (*τύπος*) harului Botezului pe care îl vom primi noi, nu numai prin Învierea din morți, ci și prin chipul (*τύπος*) ei, adică prin Botezul pe care urma să îl primim, *întru asemănarea morții Lui*, „ca să fie El cel dintâi întru toate" (*Coloseni* 1, 19). Botezul primit de Mântuitorul Hristos de la Ioan nu a fost un botez al pocăinței spre iertarea păcatelor, de care El nu avea nevoie, fiind fără păcat. Coborârea Duhului în chip de porumbel peste umanitatea asumată exprimă puterea Fiului, care în Botezul nostru ne oferă Duhul ca pârgă (cf. *Romani* 8, 23) și nădejde a bunurilor viitoare de care ne vom împărtăși total în eshatologie.

Fiind botezați cu Botezul cu care El Însuși a fost botezat, fiind în trup, și noi suntem botezați în numele Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh. Cuvântul Tatălui (cf. *Matei* 3, 17) arată harul adopției filiale în vederea căreia are loc Botezul (nostru) de acum, adopție care anticipează adopția finală, de la sfârșitul chipului actual al lumii. Și Fiul era prezent acolo, unit cu cel asumat și care primește Botezul, confirmând astfel adopția filială, ca și Duhul care Se coboară în chip de porumbel. „În acest fel, Hristos Însuși a fost botezat în numele Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh"[121].

4.14.2. *Botezul ca moarte a omului vechi și ca renaștere*

Prin întreita cufundare în numele Sfintei Treimi, celui care primește Botezul i se iartă păcatul strămoșesc și celelalte păcate, dacă este matur, această iertare presupune moartea omului vechi și renașterea la viață nouă în Hristos sau unirea cu El, fapt sinonim cu introducerea în Biserică. Astfel, existența umană este enipostaziată în Hristos, fără ca

[121] Teodor al Mopsuestiei, *Omilii catehetice*, p. 166.

libertatea ieşirii din comuniunea cu El să fie exclusă. Omul nou rezultat rămâne acelaşi din perspectivă fizică, dar este renăscut din perspectivă spirituală. Consecinţa sfărâmării tablelor Legii de către Moise *este Testamentul lui Iisus cel iubit* care prin credinţa în El se pecetluieşte în inima celor care cred. Botezul este sinonim cu naşterea din nou, datorită iertării păcatelor şi înnoieşte chipul, făcându-l compatibil cu cel al unui copil; între apă şi cruce există o legătură foarte strânsă, Botezul transformând trupul omului, într-un templu, construit în numele Domnului[122].

Moartea fizică asociată cu moartea spirituală este urmată de renaşterea spre nemurire. Mântuitorul Hristos Se botează, deşi nu avea nevoie de un botez al pocăinţei, pentru a ni Se prezenta ca model sau pentru a fi primul dintre noi nu numai prin Învierea din morţi, ci şi prin botezul pe care urma să-l primim întru asemănarea morţii Lui.

> „Într-adevăr, atâta vreme cât eşti muritor prin fire, nu poţi pătrunde în sălaşul cerului; dar când depui aceasta (firea muritoare, n.n.) în Botez şi reînviezi cu Hristos prin Botez şi primeşti chipul (*τύπος*) acestei noi naşteri care este aşteptată, atunci tu te arăţi cetăţean al cerului, atunci devii împreună moştenitor al împărăţiei cerului"[123].

Pentru Herma, Botezul creştin presupune trecerea de la moarte la viaţă, intrarea în Împărăţia Cerurilor prin încorporarea în Biserică, ambele fiind condiţionate de respectarea poruncilor Fiului lui Dumnezeu şi de cunoaşterea Sa[124].

Pentru că Botezul este naştere *duhovnicească* sau *din Duh*, cei care amână primirea Tainei se expun unor riscuri deosebite, având în vedere faptul că pentru cei robiţi Taina este răscumpărare, pentru cei păcătoşi – iertare şi pentru toţi – moartea păcatului, renaşterea sufletului şi har al înfierii. Atunci când primim Botezul, ne înmormântăm împreună cu Hristos care a murit pentru noi, pentru a învia împreună cu Cel care ne-a adus învierea. Sau: ne înnoim fără a fi topiţi, ne replăsmuim fără a

[122] *Epistola zisă a lui Barnaba*, în coll. *Părinţi şi Scriitori Bisericeşti*, vol. 1, pp. 107-145.
[123] Teodor al Mopsuestiei, *Omilii catehetice*, p. 145.
[124] Arhid. Constantin Voicu, *Botezul în tradiţia patristică*, Ed. Agnos, Sibiu, 2011, p. 63.

fi striviţi şi suntem vindecaţi fără a suferi dureri[125]. Prin Botez este restaurat chipul lui Dumnezeu din om şi începe procesul prin care dobândim asemănarea cu Dumnezeu. Cel botezat trăieşte în conformitate cu Întruparea, aşa cum ceara se potriveşte formei care se întipăreşte în ea, devenind el însuşi o Întrupare sau o formă a învăţăturii Mântuitorului Hristos. Mai mult, Botezul este şi un veritabil legământ scris al fiecărui credincios cu Dumnezeu, în urma căruia este integrat în Biserică, semnul distinctiv al apartenenţei la Biserică fiind „pecetea"[126].

Şi pentru Sf. Ioan Gură de Aur Botezul este moarte şi înviere: este îngropat omul vechi în păcat şi înviază cel nou, înnoit după chipul Ziditorului „Atunci, prin cuvintele şi mâna preotului Se coboară Duhul Sfânt şi alt (om) se naşte în locul celuilalt, curăţind şi dezbrăcând haina veche a păcatului şi îmbrăcând veşmântul împărătesc"[127]. Cel care se botează se împărtăşeşte simultan atât de durerea Răstignirii, cât şi de bucuria Învierii. Ceea ce deosebeşte învierea noastră de Învierea Mântuitorului este faptul că noi nu stăm trei zile în mormânt.

Totuşi, moartea noastră prin Botez nu este identică cu cea a lui Hristos, ci doar *întru asemănarea morţii Lui*; noi nu murim numai pentru a ne preda lui Dumnezeu, ca Hristos cel fără de păcat, ci şi ca oameni vechi sau păcătoşi. Dacă Hristos a avut o viaţă curată de la naştere şi a întărit-o până la moarte, noi primim această viaţă numai după Botez şi o întărim după aceea[128]. Sf. Nicolae Cabasila constată că succesiunea acestor evenimente este inversă la om, prin comparaţie cu Hristos, oferind în acelaşi timp şi un răspuns: „Sigur că de aceea, fiindcă El S-a coborât pe Sine ca să ne înălţăm noi, pentru că în faţa noastră stăruie acelaşi drum, ca în timp ce El coboară, noi să urcăm. Cu alte cuvinte, ca şi pe o scară, ultima treaptă a

[125] Sf. Vasile cel Mare, *Omilii şi cuvântări* (*Omilia a XIII-a îndemnătoare la Sfântul Botez*), în coll. *Părinţi şi Scriitori Bisericeşti*, vol. 17, trad. Pr. D. Fecioru, Ed. Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1986, pp. 488-500.
[126] Sf. Vasile cel Mare, *Despre Botez*, trad. P. Pârvuloiu, Ed. Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 2010, pp. 39, 43, 54-55, 71, 92-93.
[127] Sf. Ioan Gură de Aur, *Cateheze baptismale*, trad. Pr. M. Hancheş, Ed. Oastea Domnului, Sibiu, 2003, pp. 55-61.
[128] Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, pp. 39-42.

Lui e prima pentru noi".[129] Acest proces începe din momentul Botezului și durează întreaga viață, manifestând un dinamism ascendent care presupune asemănarea cu asumarea jertfei de către Iisus Hristos pe cruce.

> „Ce lucru străin și minunat! Am înviat cu toate că n-am murit cu adevărat, n-am fost îngropați cu adevărat și nici n-am fost răstigniți cu adevărat. Hristos a primit în preacuratele Lui mâini și picioare cuie și a suferit cu adevărat, iar mie îmi dăruiește, fără să sufăr, fără să mă doară, mântuirea prin participarea la durerea Sa"[130].

Moartea Mântuitorului Hristos se prelungește și în noi, împreună cu dispoziția Sa originară spre jertfă, care condiționează Învierea. Dacă în cazul Mântuitorului, Nașterea ca jertfă-chenoză este unită cu moartea Sa, El trăiește în Botezul nostru împreună cu noi în mod simultan Nașterea și Răstignirea. Deci, noi nu murim ca Hristos, la sfârșitul activității Sale și nici nu înviem ca El imediat după moarte, ci ne ridicăm doar la o viață nouă ca drum spre înviere, care presupune permanență și creștere. Botezul se face prin întreită cufundare în numele Sfintei Treimi. Cufundarea și scoatere din apă arată în același timp atât moartea omului vechi, cât și nașterea omului nou în Hristos și prin Hristos. „În aceeași clipă ați și murit, dar v-ați și născut; iar acea mântuitoare apă v-a fost și mormânt, și mamă [...]. Într-un singur timp s-au săvârșit și moartea și nașterea; nașterea voastră a avut loc odată cu moartea voastră"[131]. Această viață nouă este făcută posibilă de comunicarea din partea lui Hristos a stării Sale perpetue de jertfă și de înviere, în conformitate cu creșterea noastră duhovnicească. Jertfele zilnice impuse de Lege prefigurează Jertfa perpetuă a lui Hristos, iar darurile aduse la templu, darurile zilnice ale celor care cred astăzi. Prin aceste daruri, Hristos este adus Jertfă de noi și pentru noi, în Biserică, întrucât

> „S-a făcut pe Sine jertfă lui Dumnezeu și Tatăl, și nu pentru Sine, [...] ci pentru noi, cei de sub jugul și de sub vina păcatului. Iar după

[129] Sf. Nicolae Cabasila, *Tâlcuirea dumnezeiestii Liturghii...*, p. 150.
[130] Sf. Chiril al Ierusalimului, *Cateheze*, p. 349.
[131] Sf. Chiril al Ierusalimului, *Cateheze*, p. 349.

> asemănarea cu El, și noi suntem jertfe sfințite, ca unii ce am murit păcatului, întrucât a fost omorât păcatul în noi, și trăim lui Dumnezeu viața cea întru sfințenie și cuviosie"[132].

După ce am murit față de păcat, predându-ne ființa noastră ca jertfă lui Dumnezeu prin Botez, deși omul vechi a murit definitiv, trebuie să murim în continuare predându-ne lui Dumnezeu Tatăl, împreună cu Hristos, pentru că nu putem intra la Tatăl în stare de jertfă curată fără El[133].

4.14.3. *Botezul ca putere de creștere spirituală continuă și nerepetarea lui*

Dacă după ce am primit Botezul continuăm să ducem o viață în păcate, simpla lui primire nu ne face nici mai buni și nici mai plăcuți lui Dumnezeu. Dacă starea noastră de jertfă persistă însă și se alimentează din puterea Jertfei Mântuitorului, ea se va manifesta sub forma virtuților; acestea arată că unirea cu Hristos prin taina Botezului nu doar subzistă, ci se și dezvoltă sau crește continuu. Acest progres perpetuu este sugerat de Sf. Ioan Gură de Aur astfel:

> „Cei care ieri erau robi, acum sunt liberi și cetățeni ai Bisericii; cei ce mai înainte erau sub rușinea păcatelor, acum sunt în siguranță și în dreptate. Căci ei sunt nu numai liberi, ci și sfinți; nu numai sfinți, ci și drepți; nu numai drepți, ci și fii; nu numai fii, ci și moștenitori; nu numai moștenitori, ci și frați ai lui Hristos; nu numai frați ai lui Hristos, ci și împreună-moștenitori; nu numai împreună-moștenitori, ci și mădulare; nu numai mădulare, ci și biserică; nu numai biserică, ci și instrumente ale Duhului"[134].

Creșterea continuă în virtute presupune faptul că starea de jertfă asumată prin Botez devine conținutul vieții noi în Hristos prin puterea

[132] Sf. Chiril al Alexandriei, *Închinarea și slujirea în Duh și adevăr*, în coll. *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 38, trad. Pr. D. Stăniloae, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1991, p. 362.
[133] Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, pp. 44-45.
[134] Sf. Ioan Gură de Aur, *Cateheze baptismale*, p. 59.

Sfântului Duh, fiind sinonimă cu eliberarea din lanțurile păcatului strămoșesc. Botezul ne curățește de păcatele făcute înainte, nu și de cele săvârșite după și care se curățesc prin alte mijloace. Darurile primite la Botez trebuie activate prin efort personal. În acest sens, Sf. Grigorie Teologul recomandă jertfa sau predarea integrală atât a sufletului, cât și a trupului, pentru a ne recupera întregi, sfințiți sau plini de slava dumnezeiască. Fără participarea omului la lucrarea harului, Botezul, ca și celelalte Sfinte Taine, riscă să fie socotite ca mijloace magice care oferă dreptul de intrare în împărăția lui Dumnezeu prin simplul fapt că s-au săvârșit asupra oamenilor ca asupra unor obiecte, fără niciun fel de angajare personală în procesul de desăvârșire.

> „Te-ai atins de ciucurii hainei lui Hristos și ai oprit curgerea. [...] Ai fost ridicat de pe pat, mai bine zis ți-ai luat patul, crezând în binefacere; să nu te arunci iarăși pe pat păcătuind, paralizându-ți trupul prin moleșeală și plăceri. [...] Lazăre, după ce ai fost înviat a treia zi și te-ai eliberat din legăturile mormântului, nu te face iarăși mort (prin păcate) și nu fi iarăși cu cei ce locuiesc în morminte"[135].

„Vă îndemn, deci, fraților, pentru îndurările lui Dumnezeu, să înfățișați trupurile voastre ca pe jertfă vie, sfântă, bine plăcută lui Dumnezeu, ca închinarea voastră cea duhovnicească" (*Romani* 12, 1). Darul primit de la Botez presupune și o datorie sau un angajament de a-l păzi și dezvolta: de vreme ce am primit puterea de a evita păcatul, avem și obligația de a nu mai păcătui, așa justificându-se nerepetarea Botezului. Păcatele săvârșite după Botez, dar care nu scot creștinul din comuniunea cu Hristos sau din Biserică, de vreme ce sunt iertate prin Taina Pocăinței, nu intră sub incidența precizărilor făcute de Sf. Grigorie Teologul. Dimpotrivă, păcatele grele care presupun ieșirea din comuniunea cu Hristos provoacă moartea sufletească, dacă această comuniune nu este refăcută prin reactivarea puterilor primite la Botez, fără a fi însă

[135] Sf. Grigorie de Nazianz, *Sanctum Baptismum*, 29, în *PG* 36, col. 417, *apud* Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, p. 47.

necesară rebotezarea: cei căzuți nu sunt renăscuți de două ori sau nu se nasc de două ori cu păcatul strămoșesc[136]. Botezul nu se repetă și datorită faptului că Mântuitorul Hristos S-a răstignit și a murit o singură dată. Cei care primesc un Botez valid, adică în numele Tatălui, și al Fiului și al Sfântului Duh și se botează din nou, „aceștia răstignesc încă o dată pe Hristos"[137], în conformitate cu *Evrei* 6, 4-6.

4.14.4. *Botezul ca refacere a chipului lui Dumnezeu din om*

După căderea în păcat, chipul lui Dumnezeu din om a suferit un proces de degradare și trebuia restaurat după modelul Chipului, imprimat prin actul creator al lui Dumnezeu. Această degradare a afectat în special calitatea noastră de persoană, existența limitându-se doar la împlinirea funcțiilor biologice supuse patimilor, adică golite de sens-rațiune și de finalitățile voite de Dumnezeu prin actul creator. Refuzând viața de comuniune cu Dumnezeu și îmbrățișând autonomia, „omul a dat existență și viață păcatului inexistent ca substanță (prin ființă)"[138]. Păcatul creează o rană (*tráuma*) și o suferință (*patima*), drept consecințe ale acțiunii păcătoase și acestea – împreună-obișnuința păcatului (*habitus-ul*), care devine o a doua natură a omului. „Forma și înfățișarea" inițială a omului se strică, iar satisfacerea patimilor prin plăceri dă impresia unei vieți exterioare, dar care se suprapune vieții adevărate, producând astfel moartea spirituală și obișnuința păcatului care-i asigură perpetuarea. „Și astfel, aceste două rele se ajută una pe alta și cresc tot mai mari, după vorba apostolului: «păcatul a prins viață (în mine), iar eu am murit»" (*Romani* 7, 9-10). Funcțiile spirituale sunt închise în materialitate sau decad la treapta de simple funcții biologice sau „haine de piele", viața căzută sfârșindu-se și prin moartea trupească naturală.

[136] Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, pp. 46, 48.

[137] Sf. Ioan Damaschin, *Dogmatica*, trad. Pr. D. Fecioru, Ed. Scripta, București, 1993, pp. 154-155.

[138] Panayotis Nellas, *Omul – animal îndumnezeit. Perspective pentru o antropologie ortodoxă*, trad. Diac. I.I. Ică jr, Ed. Deisis, Sibiu, 1994, pp. 76-78.

Comuniunea cu Dumnezeu, care presupune chemarea Lui și răspunsul nostru, este restabilită prin Taina Sfântului Botez. Numai răspunzând chemării lui Dumnezeu, Persoana supremă, ne redescoperim calitatea de persoane. Pentru acest motiv, la Botez primim un nume și Dumnezeu creează cu noi o relație personală care presupune și responsabilitatea față de El. Răspunzându-I la chemarea pe nume, suntem renăscuți la viața nouă în Hristos și prin voința noastră proprie, așa cum nu se întâmplă la Nașterea după trup[139]. Prin Taina Botezului și prin primirea unui nume devenim cunoscuți ca „ai Lui" sau am fost cunoscuți de El. Cel care se botează primește o identitate nouă sau, mai exact, reînnoită. Degradarea prin păcat a chipului a fost sinonimă cu deturnarea propriei identități fizice și spirituale, fapt care L-a provocat pe Dumnezeu să nu mai recunoască în el chipul Lui: „Adevărat vă spun: Nu vă cunosc pe voi" (*Matei* 25, 12). Așa cum cu ochii fizici nu ar putea zări ceva dacă n-ar exista lumina, la fel nu se poate spune că cineva a fost cunoscut de Dumnezeu fără a primi Taina Botezului. Din această cauză, Botezul mai este numit și *luminare* sau *lumină*: curățindu-ne deplin de întunericul păcatului care oprea „raza ajutorului dumnezeiesc să cadă asupra noastră", ne scaldă în baia strălucirii celei duhovnicești, făcându-ne capabili să gustăm în chip deplin lumina în întreaga ei strălucire. Dacă Botezul dă primitorului *puterea de a gusta lumina*, iar în urma acestei *gustări*, ajutorul dumnezeiesc coboară asupra noastră, este evident că putem vorbi de o mobilizare a puterilor proprii în vederea urcușului duhovnicesc, urcuș care nu este posibil fără ajutorul lui Dumnezeu, în numele căruia se săvârșește Taina, adică în numele Sfintei Treimi.

> „Iată, deci, pricina pentru care, pe deoparte, învățătura despre Sfânta Treime (Biserica) o mărturisește cu gura, iar, pe de alta, patima și moartea Mântuitorului le împlinim prin apa Botezului asupra trupului nostru, întipărind astfel asupra vieții noastre chipul și forma dumnezeirii"[140].

[139] Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, p. 51.

[140] Sf. Nicolae Cabasila, *Tâlcuirea dumnezeieștii Liturghii...*, p. 159.

Pentru că zugrăvește în sufletul nostru chipul lui Hristos care S-a uns pentru noi, Botezul mai este numit și *ungere*; el întipărește în noi pecetea lui Hristos, conformând umanitatea noastră umanității asumate de El, care ajunge la transfigurare prin moarte și prin Înviere.

Denumirile multiple acordate Botezului (naștere, renaștere, creare din nou, luminare sau dar al lui Dumnezeu) exprimă aceeași realitate fundamentală: Botezul este începutul vieții noastre în Hristos. Termenii *renaștere* și *creare din nou* fac o referire precisă la faptul că cei care au fost născuți și aduși la o viață nouă o posedaseră și înainte, dar au pierdut-o și o regăsesc prin această Taină, la fel cum unei statui stricate, prin cioplire, meșterul îi redă frumusețea originară. „Iar noi toți, privind ca în oglindă, [...], slava Domnului, ne prefacem în același chip, din slavă în slavă, ca de la Duhul Domnului" (2 *Corinteni* 3, 18), adică oglindind în noi tot mai mult și din ce în ce mai clar chipul lui Hristos, facem din ce în ce mai clar chipul nostru personal.

Botezul ne scapă de păcat și de obișnuința păcatului prin participarea la moartea Mântuitorului Hristos. Dar tot prin Botez, ajungem la înviere și la viața de veci, prin puterile noi dobândite în această viață și prin ajutorul lui Dumnezeu. Prin întrupare, Mântuitorul Hristos nu a făcut să răsară lumina lumii doar, ci ne-a dat și ochii prin care s-o vedem; nu a turnat în lume mireasma darurilor sale doar, ci ne-a dat și puterea de a o simți, Botezul trezind în primitor aceste simțuri și puteri adormite. „Căci în apă ne cufundăm întocmai cum se scufundă o materie neputincioasă și fără formă, dar când ieșim de acolo ieșim îmbrăcați într-o formă de o frumusețe neîntrecută"[141].

Colaborarea omului cu Dumnezeu în procesul dobândirii vieții celei noi prin primirea Tainei Sfântului Botez este obligatorie și indispensabilă, Părinții Bisericii vorbind de o răspundere personală care începe să funcționeze chiar din momentul primirii Tainei. Sf. Ioan Gură de Aur vorbește despre contractul sau învoiala spirituală stabilită prin Botez între cel care se botează și Dumnezeu. Așa cum în viața civilă se fac contracte între cel care încredințează bunurile sale și cel care

[141] Sf. Nicolae Cabasila, *Tâlcuirea dumnezeieștii Liturghii...*, pp. 162-163.

le primește, și în Taina Sfântului Botez catehumenul primește bunuri invizibile și prin cuvintele rostite ca angajament se încheie un contract consemnat de către îngerii care participă la eveniment în chip nevăzut, acest contract rămânând perpetuu neșters în fața lui Dumnezeu. Și pentru că nu există o altă cruce și nici o altă iertare a păcatelor prin baia nașterii din nou, acest contract trebuie respectat cu strășnicie[142].

Contractul sau *învoirea* între cel care se botează și Dumnezeu nu afectează în niciun fel libertatea omului, ca funcție sau manifestare a calității de persoană. Dumnezeu îl recunoaște ca persoană pentru că a devenit partenerul Lui sau pentru că s-a angajat să trăiască responsabil, prin raportarea vieții și a lucrării lui la Dumnezeu, ca for suprem de evaluare sau ca normă obiectivă a realității. Pentru că Mântuitorul Hristos ne-a eliberat din robia păcatului și a morții (cf. *Romani* 8, 2), avem datoria de a păstra și cultiva această libertate, dacă vrem să nu cădem iarăși în jugul robiei (cf. *Galateni* 5, 1). „Căci voi, fraților, ați fost chemați la libertate; numai să nu folosiți libertatea ca prilej de a sluji trupului, ci slujiți unul altuia prin iubire" (*Galateni* 5, 13).

4.14.5. *Botezul – ușa de intrare în Biserică*

Slujirea unul altuia prin iubire exclude individualismul și cultivă comuniunea responsabilă care promovează creșterea tuturor în comuniunea cu Hristos, comuniune care are ca finalitate ridicarea umanității fiecăruia la înălțimea umanității asumate de El. Această comuniune formează comunitatea celor care se integrează în trupul comunitar al Mântuitorului Hristos, adică în Biserică. În acest proces, Botezul are un rol fundamental sau este necesar în mod absolut, de vreme ce fără el nu este posibilă unirea cu Hristos, care condiționează *vederea* Împărăției lui Dumnezeu (cf. *Ioan* 3, 3).

Viața nouă dobândită prin Botez nu mai are nimic din felul de viață al omului vechi, pentru că tinde să se conformeze modelului divin al vieții, adică Mântuitorului Hristos, fără a înceta de a fi viață umană. Fiind trăită

[142] Sf. Ioan Gură de Aur, *Cateheze baptismale*, p. 51.

de El, în calitate de Dumnezeu și om, această viață a exclus păcatul și, fiind aceeași umanitate, se potrivește cu propria noastră fire. Pentru acest motiv, în urma Botezului nostru personal „însăși viața lui Iisus mijește în mădularele noastre și tot aceasta este pricina pentru care, în clipa când ieșim din baia Botezului, suntem spălați de orice întinare a păcatului"[143].

Dacă după Botez, *însăși viața lui Iisus mijește în mădularele noastre*, pentru a crește și pentru a se maturiza, este necesară în continuare comuniunea cu Hristos; or, această comuniune nu este posibilă decât în Biserică, trupul lui Hristos extins în umanitate. Cel botezat devine *piatră* în *turnul* Bisericii, participând astfel la viața în Hristos și cu Hristos, sau mlădița în trupul viței, așa cum a spus Hristos Însuși. Atât renașterea, cât și desăvârșirea sunt legate de Biserică; numai rămânând în Biserică cel nou botezat rămâne în Hristos; și *numai* această rămânere în Hristos îi asigură calitatea de *om nou* care înaintează spre înviere și spre comuniunea eternă cu Dumnezeu. Fără această integrare în Biserică, viața cea nouă dobândită prin Botez nu numai că nu are nicio șansă de a se dezvolta, ci chiar este anulată, de vreme ce nu are posibilitatea de a se împărtăși de puterea Sfintei Treimi aflătoare în Biserică. Nu poate exista viață fără Izvorul vieții.

Botezul realizează comuniunea personală nu numai cu Mântuitorul Hristos, ci și cu întreaga Sfântă Treime, Persoanele divine neputând fi izolate în lucrarea lor externă sau în planul *iconomiei de mântuire*. Pentru acest motiv, Botezul se face în numele Sfintei Treimi, „adică ne scufundăm în iubirea reciprocă și în puterea comună a Celor trei persoane supreme"[144]. În Hristos și prin Hristos devenim și noi fii ai Tatălui, iar Duhul aduce dragostea Tatălui față de Fiul și a Fiului față de Tatăl și în inimile noastre unite cu Fiul[145].

Dovada integrării în trupul lui Hristos o constituie faptul că, imediat după Botez, noul botezat este adus în fața ușilor împărătești și împărtășit de către preot sau episcop, care prin Hirotonie îl reprezintă

[143] Sf. Nicolae Cabasila, *Tâlcuirea dumnezeieștii Liturghii...*, p. 163.
[144] Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, pp. 59.
[145] Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, pp. 60.

pe Mântuitorul Hristos lucrând din Biserică și în Biserică. La 40 de zile, noul botezat este adus în Biserică pentru a fi *îmbisericit, adică să se facă început intrării în Biserică*. În rugăciunile citite cu acest prilej, preotul se roagă ca, după ce omul s-a împărtășit prin nașterea fizică de *lumina cea simțitoare*, să se învrednicească și de

> „lumina cea înțelegătoare, numărându-se astfel cu turma Ta cea sfântă, prin Unul-Născut Fiul Tău; [...] Însuți Stăpâne atotputernice, și pe acest copil, care a fost adus ca să fie înfățișat Ție, Făcătorul tuturor, binecuvântează-l și spre tot lucrul bun și bineplăcut Ție crește-l, depărtând de la dânsul toată puterea potrivnică prin însemnarea chipului Crucii Tale, că Tu ești Cel ce păzești copiii, Doamne. Ca, învrednicit fiind de Sfântul Botez, să dobândească partea aleșilor împărăției Tale, păzindu-l împreună cu noi, cu harul Sfintei și Celei deoființă și nedespărțitei Treimi"[146].

Faptul că preotul săvârșește Botezul în calitatea sa de reprezentant al Bisericii face posibil ca, în caz de urgență, acesta să poată fi făcut de orice membru al Bisericii, ca reprezentant general al ei sau în calitatea sa de membru al preoției universale. „Căci Botezul înseamnă brațele întinse ale Bisericii care primește pe cei care voiesc să vină la sânul ei, scăpând din valurile veșnicei pierzanii, și aceste brațe pot lua formă concretă prin orice mădular al ei"[147].

Biserica poate valida Botezul săvârșit prin întreita cufundare, vărsare sau stropire cu apă în numele Sfintei Treimi, în cazul primirii celui botezat astfel în afara ei prin iconomie. Această recunoaștere presupune completarea săvârșirii formale a Tainei cu puterea primită acum prin punerea în acord deplin cu credința Bisericii.

> „Dar Biserica poate să și boteze pe cei ce vin la ea botezați în afara ei, din pricina nedeplinătății harului sau lucrării lui Hristos în

[146] *Aghiasmatar*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2002, pp. 52-56.

[147] Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, p. 59.

> unitatea creștină (confesiunea) de unde ei vin, prin faptul că în acea unitate (confesiune) nu există nici deplinătatea credinței"[148].

4.14.6. *Necesitatea Botezului pentru mântuire și Botezul copiilor*

Dacă prin unirea cu Hristos, Botezul produce desființarea păcatului originar al despărțirii de Dumnezeu, care făcea imposibil accesul la împărăția lui Dumnezeu, *Botezul este absolut necesar pentru mântuire*. Și copiii trebuie să treacă de la starea de născuți din trup la starea de născuți din apă și din Duh pentru a ajunge la mântuire (cf. *Ioan* 3, 5-6).

Copiii moștenesc păcatul strămoșesc prin naștere. Pentru ștergerea lui au nevoie și ei de Taina Botezului, cu toate că nu au păcate personale. Din cauza păcatului originar, toți oamenii trebuie să îngroape în Botez omul vechi pentru a renaște ca oameni noi în Hristos, pentru că pentru toți moartea este plata păcatului. „De aceea, precum printr-un om a intrat păcatul în lume, și prin păcat moartea, așa și moartea a trecut la toți oamenii, pentru că toți au păcătuit în el" (*Romani* 5, 12). Dacă, prin Botez omul nostru cel vechi a fost răstignit împreună cu El pentru a nu mai fi robi păcatului (cf. *Romani* 6, 6), odată Hristos înviat, și noi vom învia și vom vieți împreună cu El (cf. *Romani* 6, 7-8). „Copiii nu pot fi privați de această moarte cu Hristos a omului vechi din ei și de temelia vieții eterne pusă în orice om de Hristos"[149].

Pornind de la acest adevăr, chiar de la începuturile ei, pe lângă adulți, Biserica a botezat și copii. Astfel, temnicerul din Filipi „s-a botezat el și toți ai lui" (*Faptele Apostolilor* 16, 33). La fel s-au botezat și „casa lui Ștefana" (*1 Corinteni* 1, 16) și toți cei care se aflau în casa sutașului Corneliu în momentul în care Duhul Sfânt S-a coborât peste ei (cf. *Faptele Apostolilor* 10; 44, 48). În aceste case se aflau și copii, și dacă s-a botezat *toată casa*, cu siguranță au fost botezați și copiii. Primii creștini trăiau cu maximă intensitate responsabilitatea față de integrarea în Biserica lui Hristos prin Botez. Așa s-a ajuns la exagerarea

[148] Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, p. 59.

[149] Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, p. 61.

botezului celor vii pentru morții lor care nu apucaseră să primească Taina (cf. *1 Corinteni* 15, 29).

Origen consideră botezul copiilor ca fiind de origine apostolică[150]. Deși nu au păcate personale, copiii sunt și ei botezați pentru că cel care nu se naște din apă și din Duh, adică din nou, nu va putea intra în Împărăția Cerurilor, deci Botezul este obligatoriu din perspectiva păcatului strămoșesc. Și Sfântul Ciprian consideră că nu trebuie interzis nimănui accesul la Botez și cu atât mai mult copiilor[151]. Aceeași opinie o împărtășește și Fericitul Augustin[152].

Botezul copiilor este atât de firesc încât nici nu trebuie justificat; în practica Bisericii, nu s-a pus problema vârstei, ei fiind botezați imediat după naștere[153]. Sf. Irineu al Lyonului, fără a menționa în mod explicit Botezul, vorbește de renașterea și de mântuirea noilor născuți, situându-i pe același plan cu cei de orice vârstă: „Mântuitorul a venit să mântuiască prin El Însuși pe toți oamenii ce renasc în Dumnezeu prin El: nou-născuți, copii, adolescenți, tineri sau vârstnici"[154].

Pentru Sf. Ioan Gură de Aur nu doar păcatul originar justifică Botezul copiilor, ci și aspectul pozitiv al harului: „De aceea și botezăm copiii, deși nu au păcate: ca să li se adauge sfințenia, dreptatea, înfierea, moștenirea, înfrățirea, să fie mădulare ale lui Hristos, să devină sălaș al Duhului"[155].

Dacă nimeni nu poate ajunge la viața nouă în Hristos fără a muri prin Botez, „întru asemănarea morții Lui", nimeni nu se poate împărtăși nici de Învierea Lui, copiii neputând face excepție de la această regulă. Și pentru copii, Botezul este în mod simultan și mormânt și mamă; este mormânt pentru că în apa lui moare omul vechi și mamă pentru că

[150] În Origen, *Omilii la Levitic* VIII, 3.

[151] Sf. Ciprian al Cartaginei, *Sfântul Botez – Lumina vieții creștine*, trad. Șt. Dumitru, Ed. Cuvântul Vieții, București, 2012, p. 40.

[152] Jean-Philippe Revel, *Traité des sacrements*, I: *Baptême et sacramentalité*, Éd. Cerf, Paris, 2005, p. 359.

[153] St. Hippolyte de Rome, *Tradition apostolique*, în coll. *Sources chrétiennes*, vol. 11bis, B. Botte (ed.), Éd. Cerf, Paris, 1969, pp. 80-81.

[154] St. Irénée de Lyon, *Contre les hérésies, livre II. Tome II*, 22, 4, în coll. *Sources chrétiennes*, vol. 294, A. Rousseau, L. Doutreleau (eds), Éd. Cerf, Paris, 1982, pp. 220-221.

[155] Sf. Ioan Gură de Aur, *Cateheze baptismale*, III, 6, p. 59.

din aceeași apă renaște o persoană nouă, disponibilă la viața în Hristos. Botezându-și copiii, părinții îi dăruiesc Mântuitorului Hristos care, ca răspuns la această dăruire, li Se dăruiește El Însuși, făcându-i astfel părtași la viața Lui[156].

Obiecția celor care contestă botezul copiilor este că aceștia nu-și pot mărturisi credința ca semn al deschiderii lor pentru primirea Mântuitorului Hristos, ignorând faptul că ei cresc și se dezvoltă într-o familie creștină și se plămădesc spiritual în acest context. Ei își însușesc în mod reflex conținutul specific spiritual al familiei, pe care îl mărturisesc ulterior prin cuvinte, gesturi și atitudini, tot la fel cum își însușesc modul general de a fi și de a se manifesta al familiei (etosul) și pe care-l vor manifesta ulterior în comportamentul cotidian.

Dacă nou-născuții nu pot fi botezați pentru că nu-și pot mărturisi credința, ei nici nu pot fi aduși la biserică până la vârsta maturității, iar părinții nu se pot ruga pentru ei până la această vârstă pentru că nu au certitudinea apartenenței libere și conștiente la Hristos. Dacă privim un copil care n-a ajuns la vârsta deplinei conștiințe de sine rugându-se, stând în genunchi, cu mânuțele adunate pe piept și cu privirea îndreptată spre cer, ne dăm seama că mulți din cei maturi nu se pot ruga cu atâta candoare, seriozitate și profunzime. Poate referindu-se la această realitate, Mântuitorul a spus: „Lăsați copiii și nu-i opriți să vină la Mine, că a unora ca aceștia este Împărăția Cerurilor" (*Matei* 19, 14). Fără să le ceară o mărturisire de credință, Și-a pus mâinile peste ei, unindu-i cu Sine prin puterea transmisă prin mâini.

> „Ai copil? Să nu-și ia timp răutatea. Să fie sfințit din pruncie, să fie consacrat Duhului de la început. Te temi de pecete din cauza slăbiciunii firii? Ce suflet mic și puțin credincios are mama aceasta! Ana a făgăduit pe Samuil încă înainte de a naște și, după ce s-a născut, îndată l-a închinat și l-a crescut în haina preoțească, netemându-se de om, ci încrezându-se în Dumnezeu"[157].

[156] Pr. Alexander Schmemann, *Cred*, trad. F. Caragiu, Ed. Basilica, București, 2014, pp. 141-145.

[157] St. Grégoire de Nazianze, *Discours 38-41*, în coll. *Sources chrétiennes*, vol. 358, C. Moreschini (ed.), trad. P. Gallay, Éd. Cerf, Paris, 1990, pp. 262-265.

În afara acestei moșteniri din ambianța familială, Biserica a adăugat *născia*, implicând astfel *comunitatea* în devenirea spirituală a copilului. Sf. Dionisie Areopagitul precizează că Biserica a moștenit practica născiei din tradiția veche apostolică, fiind ilogică obiecția că „ierarhii îi învață cele dumnezeiești pe cei ce nu pot auzi și predică sfintele tradiții celor ce nu le înțeleg; și încă mai de râs, pentru că alții pronunță pentru ei sfintele mărturisiri" [158]. Conform acestei tradiții, nașii rostesc lepădările și Crezul nu „ca și când s-ar introduce unul în locul altuia în cele dumnezeiești", ci prin această practică nașul se angajează, în numele comunității creștine, să ajute copilul „în deprinderea celor dumnezeiești". În vederea aceluiași scop, copilul este imediat împărtășit cu „Sfintele Taine, ca să fie crescut în ele și să nu aibă altă viețuire decât pe cea care privește pururi la cele dumnezeiești și-l face părtaș de ele, viețuire întărită prin deprinderea sfântă a acestora, înălțată (viața) în chip sfânt de naș (primitor), în chip dumnezeiesc"[159].

Sf. Ioan Gură de Aur îi numește pe nași *giranți*, adică cei care-și asumă răspunderea pentru plata unei datorii contractate de alții; ei aveau sarcina de a-i primi pe neofiți imediat după ieșirea din apa Botezului și, datorită importanței lor, erau numiți și *părinți duhovnicești*, iar finii lor, *fii duhovnicești*.

> „Dacă garanții unora pentru sume de bani se pun pe ei înșiși în situația de a achita tot bănetul, cu mult mai mult garanții în cele duhovnicești, deoarece (garantează) că-i învață pe alții virtutea, datori sunt să arate multă trezvie, îndemnând și sfătuind, îndreptând și având dragoste părintească"[160].

4.14.7. *Aspectele constitutive ale Tainei Botezului și semnificația lor*

Taina propriu-zisă a Botezului este precedată de *Rânduiala dinaintea Sfântului Botez* sau de *Rugăciunile la facerea catehumenului sau*

[158] Sf. Dionisie Areopagitul, *Despre ierarhia bisericească*, VII, 11, în vol. Sf. Dionisie Areopagitul, *Opere complete*, p. 101.

[159] Sf. Dionisie Areopagitul, *Despre ierarhia bisericească*, VII, 11, p. 101.

[160] Sf. Ioan Gură de Aur, *Cateheze baptismale*, II, 15, p. 50.

a celui chemat la Botez. Cultul evidențiază faptul că Biserica este atât pregătire, cât și împlinire sau că există o strânsă relație între *deja* și *încă nu*. „Nu am fi reușit să ne rugăm: «Vie Împărăția Ta!», dacă nu ne-ar fi fost deja împărtășit gustul acestei împărății"[161]. Rânduiala aceasta îl pregătește pe cel care se botează (matur sau copil) pentru ceea ce va primi în taina propriu-zisă a Sfântului Botez.

Preotul primește candidatul la Botez la intrarea în Biserică, îl întoarce cu fața spre răsărit și suflă asupra lui de trei ori în semnul sfintei cruci, rostind de fiecare dată: „Mâinile Tale m-au făcut și m-au zidit". Această reamintire a originii omului vrea să atragă atenția asupra faptului că omul nu poate fi o existență autonomă și că efectele dezastruoase ale căderii nu pot fi înlăturate decât prin asumarea crucii, făcută posibilă de către Mântuitorul Hristos. Pentru că a provocat căderea în păcat, autonomia omului a fost asociată cu experiența răului, care nu este doar o lipsă a binelui, ci o realitate demonică, asociată inevitabil cu prezența puterii întunecate și irațională a diavolului. Dezbrăcarea de haine înseamnă dezbrăcarea de omul cel vechi și de toate faptele lui (cf. *Coloseni* 3, 9), în mădularele căruia se încuibaseră puterile cele potrivnice. Rămas gol, candidatul la Botez îl imită pe Hristos răstignit pe cruce și „dezbrăcând (de putere) începătoriile și stăpâniile, le-a dat de ocară în văzul tuturor, biruind asupra lor prin cruce" (*Coloseni* 2, 15).

Rugăciunea pe care preotul o citește în continuare este, din această perspectivă, un act de revendicare și de protecție, în același timp, pentru că cel care urmează să fie botezat se angajează într-un război nevăzut, pe care nu are nicio șansă să-l câștige singur și se roagă ca

> „Dumnezeu să îndepărteze de la el înșelăciunea cea veche [...] ca să cunoască că Tu ești Unul Dumnezeu, Dumnezeu adevărat. Dă-i lui să umble în toate poruncile Tale și cele plăcute Ție să păzească [...]. Scrie-l pe dânsul în Cartea Vieții Tale și-l unește cu turma moștenirii Tale".

[161] Pr. Alexander Schmemann, *Din apă și din Duh*, trad. Pr. I. Buga, Ed. Simbol, București, 1992, p. 37.

Candidatul la Botez este admis și înscris în Cartea Vieții, urmând ca ulterior să fie și unit cu Biserica, „turma moștenirii" lui Dumnezeu[162].

Revendicarea și protecția de sub puterea diavolului, sugerate prin cuvintele și gesturile preotului sunt detaliate în cele patru rugăciuni de exorcizare. În timp ce preotul citește primele două rugăciuni, candidatul este întors cu fața spre apus, locul întunericului din care Satana își trage puterea și sălașul lui. În numele Mântuitorului Hristos, Care a asumat condiția umană căzută, biruind păcatul și moartea, preotul îi poruncește diavolului: „Teme-te, ieși și te depărtează de la zidirea aceasta și să nu te întorci, nici să te ascunzi în el [...], nici să lucrezi împotriva lui [...]. Juru-te cu Patima cea mântuitoare a Domnului nostru Iisus Hristos și cu cinstitul Lui Trup și Sânge și cu venirea Lui cea înfricoșătoare".

Următoarele două rugăciuni se citesc cu fața spre răsărit, locul de unde vine lumina, simbolizându-se astfel redeschiderea raiului din care primii oameni au fost alungați prin pătimirile, moartea și Învierea Mântuitorului Hristos. Restructurarea spirituală și fizică a candidatului la Botez este dependentă de Dumnezeu-Omul și condiționată de puterea Lui:

> „Ceartă duhurile cele necurate și le depărtează și curățește lucrul mâinilor Tale [...]. Deschide-i lui ochii gândului, să strălucească în el lumina Evangheliei Tale [...] și-l fă pe el oaie cuvântătoare turmei celei sfinte a Hristosului Tău, mădular cinstit al Bisericii Tale, fiu și moștenitor al împărăției Tale. Ca, după poruncile Tale viețuind și păzind pecetea nestricată și făcând veșmântul neîntinat, să dobândească fericirea sfinților în împărăția Ta".

Ținuta catehumenilor, desculți, acoperiți sumar și cu mâinile ridicate spre cer, sugerează starea de captivi în lanțurile diavolului și dorința imperioasă de eliberare: „ca să știe de unde au scăpat și la cine

[162] Pr. Alexander Schmemann, *Pentru viața lumii. Sacramentele și Ortodoxia*, trad. Pr. A. Jivi, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2001, p. 84.

aleargă și ca acest fapt să le fie prilej pentru o mai mare mulțumire și dispoziție binevoitoare"[163].

Teodor de Mopsuestia consideră momentul rostirii rugăciunilor de exorcizare un fel de proces al exorcizatului cu diavolul, în care exorciștii joacă rolul avocatului care asigură ajutorul dumnezeiesc în câștigarea procesului. Prin pledoaria lor dramatică, exorciștii conving Judecătorul „să decidă îndepărtarea lui așa ca el să nu mai aibă nici cea mai mică ocazie și posibilitate de a face împotriva voastră răul; ci ca noi, fiind scăpați cu desăvârșire de robia lui, să trăim în adevărată libertate și să ne bucurăm de înscrierea de acum"[164].

Eliberarea din robia Satanei este condiția indispensabilă a începutului restaurării omului, care are ca finalitate Împărăția Cerurilor sau comuniunea eternă cu Dumnezeu. Acțiunea lui Satan constă în a falsifica și a contraface, în a deturna valorile pozitive de la semnificația lor reală, de a insinua minciuna și confuzia, ca vehicule ale demonicului. Omul redevine astfel o ființă liberă, dar, pentru ca libertatea lui să nu resuporte distorsiuni sau derapaje care s-o golească de conținutul ei real, sunt necesare lepădarea de Satana și unirea cu Mântuitorul Hristos. Ca și în cazul rugăciunilor de exorcizare, candidatul îmbrăcat sumar și desculț, cu mâinile ridicate spre cer, ascultă îndemnul solemn al preotului, repetat de trei ori, de a se lepăda de Satana, „de toate lucrurile lui, de toți slujitorii lui, de toată slujirea lui și de toată trufia lui", răspunzând cu fermitate tot de trei ori: „Mă lepăd de Satana", în cazul botezului copiilor, răspund nașii. Și pentru a fi evitată orice formă de compromis, preotul îndeamnă catehumenul de trei ori: „Suflă și-l scuipă pe el". „Războiul este declarat. Începe o luptă a cărei miză reală este viața veșnică. Creștinismul acesta este! Și acesta este sensul ultim al opțiunii noastre"[165].

Lepădarea pentru totdeauna de Satana se produce într-un prezent istoric, *acum te lepezi, acum mă lepăd*, care devine un prezent continuu,

[163] Sf. Ioan Gură de Aur, *Cateheze baptismale*, II, 14, p. 50.
[164] Teodor al Mopsuestiei, *Omilii catehetice*, XII, 22, p. 136.
[165] Pr. A. Schmemann, *Din apă și din Duh*, p. 52.

sugerat de forma trecută a îndemnului și a răspunsului *acum te-ai lepădat, acum m-am lepădat*, perenitatea opțiunii fiind sugerată de suflare și de scuipare.

După lepădarea de Satana, urmează unirea cu Hristos pentru totdeauna, fapt demonstrat prin rostirea Simbolului de credință. Perenitatea unirii cu Hristos este ilustrată prin același procedeu stilistic *te unești..., m-am unit...* și întărită prin întrebarea „Și crezi Lui și te închini Lui?", urmată de răspunsuri categorice: „Cred Lui ca unui Împărat și Dumnezeu" și „Mă închin Tatălui și Fiului și Sfântului Duh, Treimii Celei deoființă și nedespărțite". Precizarea închinării ca unui Împărat exprimă obligativitatea absolută și ne-negociabilă a angajamentului asumat, cu nimeni și în niciun context.

Pregătirea în vederea primirii Botezului s-a încheiat și preotul mulțumește lui Dumnezeu: „Care vrea ca toți oamenii să se mântuiască și la cunoștința adevărului să vină, acum și pururea și în vecii vecilor". În virtutea acestei precizări, preotul se roagă lui Dumnezeu ca și acest candidat să fie chemat către luminarea Lui cea sfântă și să-l învrednicească de primirea Tainei Sfântului Botez. „Dezbracă-l pe dânsul de cele vechi și-l înnoiește pentru viața de veci. Și-l umple de puterea Sfântului Duh, spre unirea cu Hristos, ca să nu mai fie el de acum fiu al trupului, ci fiu al împărăției Tale". Taina Botezului nu este doar o problemă personală a primitorului, ci privește Biserica întreagă, cler și credincioși, deci presupune o responsabilitate comună, în acest proces, rolul preotului având o importanță deosebită: „Și fă să ia chip Hristosul Tău în acesta ce se va naște din nou prin a mea nevrednicie și-l zidește pe dânsul pe temelia Apostolilor și a Prorocilor Tăi; și să nu-l surpi, ci sădește-l pe dânsul sădire a adevărului în sfânta Ta sobornicească și apostolească Biserică și să nu-l smulgi, ca, sporind el în dreapta credință, să se slăvească și printr-însul preasfânt numele Tău".

Săvârșirea Tainei oferă preotului și comunității ocazia de a evoca dimensiunea cosmică a prezenței și lucrării lui Dumnezeu, manifestându-și în același timp uimirea și recunoștința: „Mare ești, Doamne, și minunate sunt lucrările Tale și niciun cuvânt nu este îndeajuns spre lauda minunilor Tale!". Cerul și pământul își unesc puterile

pentru a-și exprima mulțumirea într-o simfonie de asemenea cosmică. Dumnezeu nu doar creează, ci și providențiază dovada supremă a iubirii necondiționate fiind Întruparea. „Toată făptura Te laudă pe Tine, Cel ce Te-ai arătat și cu oamenii ai petrecut; Tu, trimițând din cer Duhul Tău cel Sfânt, ai sfințit curgerile Iordanului și capetele balaurilor care se încuibaseră acolo le-ai zdrobit." Ca și în cazul Sfintei Liturghii, rugăciunea pe care preotul o citește înaintea sfințirii apei are structura anamnezei, având o introducere, anamneza propriu-zisă și epicleza[166]: „Tu Însuți, dar, Iubitorule de oameni, Împărate, vino și acum și sfințește apa aceasta. Și-i dă ei harul izbăvirii și binecuvântarea Iordanului". Dacă afundarea Mântuitorului în apele Iordanului redeschide cerurile și provoacă pogorârea Duhului prin care apele își recapătă maleabilitatea originară, zdrobind capetele balaurilor care se încuibaseră în ea și dacă acest proces se desfășoară în conformitate cu voia Tatălui, prezența Mântuitorului Hristos este necesară și în *apele* Botezului Bisericii:

> „Arată-Te, Doamne, în apa aceasta și dă acestuia care se botează să se schimbe prin ea, să lepede pe omul cel vechi, stricat de poftele înșelăciunii, și să se îmbrace în cel nou, ce este înnoit după chipul Ziditorului său, ca, fiind împreună-sădit cu asemănarea morții Tale prin Botez, să se facă părtaș Învierii Tale și, păzind darul Sfântului Tău Duh și sporind așezământul harului, să ia plata chemării celei de sus și să se numere cu cei întâi-născuți înscriși în cer, întru Tine, Dumnezeul și Domnul nostru Iisus Hristos".

Utilitatea lui practică, ca aliment, medicament și sursă de lumină, dar și simbolismul său natural, care face trimitere la împăcare și pace, au determinat folosirea untdelemnului în viața liturgică a Bisericii chiar de la începuturile ei. Ca și în cazul sfințirii apei Botezului, preotul exorcizează untdelemnul, suflând asupra lui în semnul Sfintei Cruci de trei ori, fapt ce reamintește semnificația lui în istoria mântuirii, îl binecuvântează și mulțumește lui Dumnezeu care ne dă puterea să-l folosim și noi, așa cum

[166] Pr. A. Schmemann, *Din apă și din Duh*, pp. 70-78.

l-a folosit și Dumnezeu Însuși. Din acest untdelemn sfințit, preotul toarnă și în apa în care urmează să se facă Botezul, de trei ori și în semnul Sfintei Cruci, rostind de fiecare dată *aliluia*, manifestându-și recunoștința pentru restabilirea integrității creației afectată prin păcatul despărțirii omului de Dumnezeu: „Binecuvântat este Dumnezeu, Cel ce luminează și sfințește pe tot omul care vine în lume, acum și pururi și în vecii vecilor".

Urmează ungerea cu untdelemnul sfințit sau *al bucuriei*, în numele Sfintei Treimi, începând cu fruntea: „Se unge robul lui Dumnezeu (N) cu untdelemnul bucuriei, în numele Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh, acum și pururea și în vecii vecilor, spre tămăduirea sufletului (pe piept), și a trupului (pe spate), spre ascultarea credinței (la urechi), mâinile Tale m-au făcut și m-au zidit (la mâini), ca să umble în căile Tale (la picioare)".

Ungerea celui care urmează să primească botezul cu untdelemnul sfințit este descrisă de Teodor al Mopsuestiei ca un semn prin care candidatul la Botez arată că a fost ales pentru împărăția cerului, devenind soldat al împăratului ceresc[167]. Și Sf. Ioan Gură de Aur socotește că această ungere îl face pe primitor „ostaș ales pentru arena duhovnicească", scoțându-l astfel de sub tirania diavolului[168], iar Sf. Chiril al Ierusalimului spune că ne face părtași ai măslinului celui bun, adică ai Mântuitorului Hristos, prin altoirea pe El, după ce am fost tăiați din măslinul sălbatic (cf. *Romani* 11, 17, 24)[169].

4.15. Taina Mirungerii

4.15.1. *Taina Mirungerii în Tradiția Bisericii*

Săvârșirea Tainei Mirungerii prin punerea mâinilor, imediat după primirea Tainei Botezului, este atestată de Ipolit din Roma în *Tradiția apostolică* (200-235): episcopul își pune mâna peste ei și se roagă ca, după

[167] Teodor al Mopsuestiei, *Omilii catehetice*, XIII, 17-18, pp. 146-147.
[168] Sf. Ioan Gură de Aur, *Cateheze baptismale*, II, 22-23, pp. 53-54.
[169] Sf. Chiril al Ierusalimului, *Cateheze*, p. 348.

ce au primit iertarea păcatelor prin baia nașterii din nou, Dumnezeu să-i facă vrednici „să se umple de Duhul Sfânt și trimite peste ei harul Tău, ca să-ți slujească potrivit voii Tale"[170]. Și în *Canoanele* (*bisericești ale*) *Sfinților Apostoli prin Clement* (aprox. 300) se precizează faptul că, după ce a fost botezat în numele Sfintei Treimi, catehumenul este *uns* cu *mir*, rostind o rugăciune prin care se cere lui Dumnezeu „ca acesta să lucreze asupra celui botezat ca buna mireasmă a Hristosului Tău să rămână în el sigură și fixă și, murind el împreună cu El, să fie viu împreună cu El" (*2 Corinteni* 7, 3)[171].

În *Euchologion*-ul egiptean al lui *Serapion din Thmuis* (†362) este consemnată rugăciunea la ungerea cu mir a celor botezați prin care se cere lui Dumnezeu ca aceștia „să se facă părtași ai Duhului Sfânt"[172], iar în *Barberini graecus* 336 (a doua jumătate a secolului al VIII-lea) sunt descrise pregătirea și sfințirea Mirului prin care cei care primesc numele de creștini devin preoție împărătească și neam sfânt (cf. *1 Petru* 2, 9)[173].

Acestor mărturii liturgice li se pot adăuga mărturiile Părinților Bisericii, care aprofundează și dezvoltă Revelația, prezentând Mirungerea ca taină de sine stătătoare, împărtășită celor care au primit Taina Sfântului Botez.

Astfel, la începutul secolului al III-lea, Tertulian vorbește despre Taina Mirungerii: „Prin Botez [...] omul regăsește acest Duh al lui Dumnezeu pe care-L primise prin suflarea creatoare, dar pe care apoi L-a pierdut prin păcat"[174]. Prin punerea mâinilor, Duhul Sfânt coboară asupra trupurilor curățite prin baia Botezului și spălate de păcatele vechi.

Primul Părinte bisericesc care leagă primirea Duhului Sfânt de punerea mâinilor după Botez în forme explicite este Sf. Ciprian de Cartagina. În epocă, novațienii rebotezau creștinii proveniți din Biserica universală (sobornicească), deși ei erau nu doar în afara Bisericii, ci și împotriva ei, unicul botez valid aparținându-i acesteia; deci, Biserica sobornicească are datoria de a-i boteza pe cei care vin din afara ei, și nu

[170] Diac. I.I.Ică jr, *Canonul Ortodoxiei*, p. 521.
[171] Diac. I.I.Ică jr, *Canonul Ortodoxiei*, pp. 731-732.
[172] Diac. I.I.Ică jr, *Canonul Ortodoxiei*, pp. 865-866.
[173] Diac. I.I.Ică jr, *Canonul Ortodoxiei*, pp. 965-966.
[174] Tertullien, *Traité du baptême*, VIII, 1, în coll. *Sources chrétiennes*, vol. 35, F. Refoulé, M. Drouzy (eds), Éd. Cerf, Paris, 1959, pp. 74-75.

invers. Creştinii din Samaria primiseră un botez valid şi numai în urma acestuia Apostolii Petru şi Ioan şi-au pus mâinile peste ei şi aceştia au primit Duhul Sfânt (cf. *Faptele Apostolilor* 8, 14). „Acelaşi lucru se face şi la noi: cei botezaţi în Biserică sunt aduşi la preoţi şi, prin intermediul rugăciunii noastre şi prin întinderea mâinilor deasupra lor, dobândesc Sfântul Duh, iar prin aplicarea peceţii divine, ceremonia ia sfârşit"[175]. Trebuie avut în vedere şi faptul că dacă o grupare eretică din afara Bisericii mărturiseşte credinţa comună cu noi în Treime şi în Biserică, „este posibil ca ei să aibă şi acelaşi botez, dacă au aceeaşi credinţă"[176]. Cel care se naşte prin Botez primeşte darul Duhului Sfânt prin punerea mâinilor, aşa cum s-a întâmplat şi cu Adam: mai întâi Dumnezeu l-a creat şi numai după aceea i-a suflat în faţă suflarea vieţii. Sfântul Duh nu poate fi primit dacă nu există în prealabil cineva care să-L primească. Şi pentru că naşterea creştinilor se produce prin Botez, iar puterea Botezului de a da viaţă şi de a sfinţi se găseşte doar în Biserică, „unde, din cine anume şi pentru cine anume s-a născut cel care nu este fiu al Bisericii? Pentru ca cineva să-L poată avea pe Dumnezeu ca Tată, să aibă mai întâi Biserica drept Mamă!"[177]

Şi Origen consemnează faptul că, în conformitate cu *Faptele Apostolilor* 3, 18, Apostolii împărtăşeau Duhul Sfânt celor botezaţi prin punerea mâinilor, justificând în acelaşi timp practica necesară după harul şi după înnoirea adusă de Botez. La împărtăşirea Sfântului Duh Se gândea Mântuitorul Hristos atunci când recomanda ca vinul nou să nu fie pus în burdufuri vechi, adică cerând oamenilor „să umble întru înnoirea vieţii". Iar după Înviere, El Însuşi, ca om nou şi întâiul născut din morţi, le zice Apostolilor, înnoiţi şi ei prin credinţa în Învierea Lui: „Luaţi Duh Sfânt"[178].

[175] Sf. Ciprian al Cartaginei, *Sfântul Botez – Lumina vieţii creştine*, pp. 66-67.

[176] Sf. Ciprian al Cartaginei, *Sfântul Botez – Lumina vieţii creştine*, p. 63.

[177] Sf. Ciprian al Cartaginei, *Sfântul Botez – Lumina vieţii creştine*, p. 84.

[178] Origen, *Despre principii*, III, 7, în coll. *Părinţi şi Scriitori Bisericeşti*, vol. 8, trad. Pr. T. Bodogae, Ed. Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1982, p. 71.

Aşa cum peste Mântuitorul Hristos Botezat în Iordan de Sf. Ioan Botezătorul S-a coborât Duhul Sfânt „în deplinătatea fiinţei Sale, odihnindu-Se Cel asemenea peste Cel asemenea", şi celui botezat i se dă ungerea, „antitipul Aceluia prin care a fost uns Hristos. Acesta este Sfântul Duh", ajungând astfel „părtaş al lui Hristos". Sfântul Mir este un dar al Mântuitorului Hristos şi al Sfântului Duh „şi lucrează prin prezenţa dumnezeirii Lui [...]. Trupul se unge cu mir văzut, dar se sfinţeşte sufletul prin Sfântul şi de viaţă făcătorul Duh"[179].

4.15.2. *Relaţia Botez – Mirungere*

Analizând această relaţie, Sf. Chiril al Ierusalimului conchide: „După ce aţi fost botezaţi în Hristos şi v-aţi îmbrăcat cu Hristos, aţi ajuns asemenea Fiului lui Dumnezeu [...]. Odată ce aţi ajuns părtaşi ai lui Hristos, negreşit sunteţi numiţi unşi [...]. Şi aţi ajuns unşi pentru că aţi primit antitipul Sfântului Duh"[180].

Şi Teofil al Antiohiei deduce ungerea cu Sfântul Mir din părtăşia la Hristos: dacă *hristos* înseamnă *uns* şi dacă prin Botez devenim părtaşi ai Lui, înseamnă că şi noi suntem unşi, tot aşa cum a fost *unsă* umanitatea Lui prin coborârea Sfântului Duh la Botez. „Noi, deci, de asta ne numim creştini, pentru că suntem unşi cu uleiul lui Dumnezeu"[181]. Din această perspectivă, Mirungerea este *întărirea* Botezului de către Duhul Sfânt sau desăvârşirea lui, distingându-se de Botez tot atât cât se distinge naşterea de creştere.

> „Mirungerea este astfel Cincizecime a creştinului, intrarea sa în noua viaţă în Duhul Sfânt, care este adevărata viaţă a Bisericii. Este hirotonirea sa ca om adevărat şi deplin, pentru că a fi deplin om înseamnă tocmai a aparţine împărăţiei lui Dumnezeu [...]. Omul

[179] Sf. Chiril al Ierusalimului, *Cateheze*, pp. 351-352.

[180] Sf. Chiril al Ierusalimului, *Cateheze*, p. 350.

[181] Sf. Teofil al Antiohiei, *Trei cărţi către Autolic*, cartea întâia, XII, în coll. *Părinţi şi Scriitori Bisericeşti*, vol. 2, trad. Pr. T. Bodogoe, Pr. O. Căciulă, Pr. D. Fecioru, Ed. Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1980, p. 290.

întreg este făcut acum templu al lui Dumnezeu, şi întreaga sa viaţă este de acum înainte o liturghie [...]. Singurul templu adevărat al lui Dumnezeu este omul, şi prin om, lumea"[182].

Dacă Botezul înseamnă iertarea păcatelor şi împăcarea omului cu Dumnezeu sau sălăşluirea Lui în el, renaştere şi reorientare a vieţii printr-o cunoaştere autentică care duce invariabil la Dumnezeu, sau începutul vieţii în Hristos, nu înseamnă şi faptul că această taină are aceleaşi efecte sau roade în toţi cei care o primesc.

„Era lucru firesc ca înnoirea în duh şi reînvierea prin Botez să pună în lucrare, cum am văzut, puteri şi lucrări lăuntrice înrudite. Dar cel care le trezeşte la viaţă este Sfântul Mir. El este cel ce pune în lucrare una sau alta din puterile duhovniceşti sau chiar mai multe deodată, după cât e de simţitor sufletul în lucrarea tainei".

Dacă este firesc să obţinem iertarea păcatelor prin Taina Botezului este la fel de firesc ca cei care primesc Taina Mirungerii să scoată din ea toate binefacerile pe care Duhul Sfânt ni le dăruieşte cu generozitate. Efectele tuturor Tainelor nu se produc însă magic, fiind necesare pregătirea şi dragostea de a le primi[183]. „Nici luminarea pe care Botezul o rodeşte în sufletul celui ce se botează, nu s-arată degrabă, ci abia după multe munci şi sudori şi prin dragostea acestor suflete bune faţă de Dumnezeu, abia după aceea i se luminează ochii sufletului"[184]. Dacă Botezul înseamnă naşterea la viaţa cea nouă în Hristos, ungerea cu Sfântul Mir desăvârşeşte pe noul născut la viaţa Duhului, întărindu-i puterile de care are nevoie aici pe pământ. Cel care se naşte trebuie să şi crească: Botezul asigură naşterea, iar Mirungerea – creşterea; strânsa relaţie şi intercondiţionare între Botez şi Mirungere este exprimată şi în rânduiala liturgică: ambele se săvârşesc în contextul aceluiaşi serviciu religios, fără ca Mirungerea să aibă o binecuvântare proprie. Atunci când rosteşte

[182] Pr. A. Schmemann, *Pentru viaţa lumii. Sacramentele şi Ortodoxia*, pp. 91-93.
[183] Sf. Nicolae Cabasila, *Tâlcuirea dumnezeieştii Liturghii...*, p. 190.
[184] Sf. Nicolae Cabasila, *Tâlcuirea dumnezeieştii Liturghii...*, pp. 185-191.

formula tainei „pecetea darului Sfântului Duh", preotul nu-i mai rosteşte şi numele, de vreme ce l-a rostit atunci când l-a botezat. Această relaţie strânsă este sugerată şi de faptul că după ce l-a uns pe cel botezat cu Sfântul Mir, preotul înconjoară masa, pe care se află Sfânta Evanghelie şi Sfânta Cruce, de trei ori, cântând: „Câţi în Hristos v-aţi botezat, în Hristos v-aţi şi-mbrăcat, aliluia". „Prin această Taină, cel unit prin Botez cu Biserica în Hristos devine din oarecum virtual unit cu ea, unit în chip actual. E un pas nou în întărirea Bisericii în Hristos"[185].

4.15.3. *Lucrarea Sfântului Duh în Taina Mirungerii*

Taina Mirungerii ilustrează şi susţine ideea că această unire actuală sau prezentă cu Hristos a celui botezat, care se prelungeşte şi în Biserică, evidenţiindu-i şi cultivându-i atributele, nu se poate realiza numai prin puterile proprii, ajutorul Duhului, prin darurile şi puterile pe care le comunică, fiind indispensabil. Transmis prin Taina Mirungerii, Duhul ajută primitorul să evidenţieze şi să actualizeze chipul lui Hristos din el în relaţia cu semenii şi cu lumea. Prin primirea Duhului, se poate vorbi şi în cazul nostru de o redeschidere a cerurilor şi de o recunoaştere a noastră ca fii de către Tatăl. Aşa cum în Treime, Duhul manifestă iubirea Tatălui faţă de Fiul şi a Fiului faţă de Tatăl, prin Taina Mirungerii El arată şi iubirea Tatălui faţă de Fiul ca om, dar şi răspunsul nostru, în calitate de fraţi ai Mântuitorului Hristos sau inspiraţi şi ajutaţi de iubirea Lui ascultătoare faţă de Tatăl[186]. Pornind de aici, Sf. Nicolae Cabasila precizează că, dacă prin punerea mâinilor Apostolilor peste cei botezaţi, Se cobora Duhul Sfânt, acelaşi Duh Se coboară şi astăzi peste cei unşi cu Sfântul Mir. Concluzia se impune de la sine: *ungerea cu Sfântul Mir aduce aceleaşi roade în cei botezaţi ca şi punerea mâinilor Apostolilor peste cei botezaţi de ei.*

Fiind uns de Tatăl, prin Duhul Sfânt, în vederea mântuirii lumii întregi, ca om, Mântuitorul Hristos este numit *Unsul Domnului*, primind

[185] Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, p. 67.
[186] Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, pp. 71-72.

în trupul Său uman *toată plinătatea dumnezeirii* (cf. *Coloseni* 2, 9). Şi pentru că, în calitate de Uns, El Se dăruieşte lumii, devine şi rămâne *Ungere*, trupul Lui făcându-se „ca o comoară de lucrare duhovnicească"[187]. Asumând firea noastră care nu mai avea nicio părtăşie cu Dumnezeu, a surpat peretele care ne despărţea, desfiinţând vrăjmăşia în trupul Său, „ca întru Sine pe cei doi să-i zidească într-un singur om nou şi să întemeieze pacea" (*Efeseni* 2, 14-16).

După ce s-a îndumnezeit prin trupul Mântuitorului, firea noastră n-a mai lăsat loc pentru nicio despărţire între Dumnezeu şi oameni; de atunci începând, doar păcatele noastre, nimic altceva, ne mai poate împiedica să ne împărtăşim din darurile Lui.

Zidul care ne despărţea de Dumnezeu era dublu: unul datorat firii noastre, iar celălalt cugetului mâncat de fărădelegi. Mântuitorul le strică pe amândouă: pe primul prin Întrupare, iar pe al doilea prin Răstignire. Pentru acest motiv, după ce primim Botezul care închipuie crucea şi moartea Domnului, primim Sfântul Mir care înseamnă tocmai împărtăşirea cu Duhul Sfânt, nemaiîmpiedicată acum de ceva în viaţa aceasta. Şi pentru că legătura nemijlocită cu Dumnezeu era imposibilă fără biruirea morţii, Apostolul Pavel o numeşte „vrăjmaşul cel din urmă" (*1 Corinteni* 15, 26), *stricăciunea neputând moşteni nestricăciunea* (cf. *1 Corinteni* 15, 20). După învierea de obşte, făcută posibilă de Mântuitorul Hristos, privirea prin oglindă şi ghicitură (cf. *1 Corinteni* 13, 12), specifice omului căzut, vor fi eliminate, *cei curaţi cu inima văzându-L pe Dumnezeu faţă către faţă* (cf. *Matei* 5, 8).

Trei sunt piedicile care pot împiedica comuniunea omului cu Dumnezeu: firea, păcatul şi moartea. Dumnezeu îi dă însă putere omului să se elibereze de toate şi să se unească cu El, după ce El le-a înlăturat pe toate trei: pe cea a firii prin Întrupare, pe a păcatului prin Răstignire, „iar zidul cel din urmă, al morţii celei tiranice – din care a ridicat toată firea – prin Înviere"[188].

[187] Sf. Nicolae Cabasila, *Tâlcuirea dumnezeieştii Liturghii...*, pp. 185-186.
[188] Sf. Nicolae Cabasila, *Tâlcuirea dumnezeieştii Liturghii...*, pp. 186-187.

Fără ajutorul Duhului Sfânt, primit prin Taina Mirungerii, actualizarea darurilor primite la Botez, fie s-ar face foarte greu, fie nu s-ar putea face deloc, sinergia sau comuniunea fiind indispensabilă. Pentru acest motiv, coborârea Sfântului Duh la Cincizecime se prelungeşte pentru fiecare om care intră şi rămâne în Biserică, pentru ca prin comuniunea cu El, cel botezat să-şi poată asuma şi dezvolta moartea şi renaşterea de care s-a împărtăşit la Botez, prin Mirungere devenind el însuşi asemenea lui Hristos, adică uns sau creştin.

Mântuitorul Hristos este Unsul prin excelenţă pentru că El ca om nu primeşte doar o putere a Duhului, ci pe Duhul ipostatic întreg, fiind astfel Împăratul, Arhiereul şi Prorocul-Profetul suprem care introduce şi menţine poporul lui Dumnezeu în comuniunea cu El. Ca urmare a sălăşluirii lui Hristos în cei care cred la Botez, aceştia se împărtăşesc şi ei de ungerea cu Duhul Lui pentru pecetluirea lor în viaţa cea nouă în Hristos. Prin Taina Mirungerii, Dumnezeu Tatăl ne recunoaşte şi pe noi drept fii ai Lui, tot aşa cum L-a recunoscut pe Fiul Său şi ca om prin coborârea Sfântului Duh peste El. Şi pentru noi se deschid cerurile într-o descoperire care se actualizează treptat, atingându-şi deplinătatea în viaţa viitoare.

> „Astfel, cu ajutorul Duhului primit, ne activăm şi noi calitatea de învăţători-proroci ai împărăţiei lui Dumnezeu, de preoţi ce ne aducem pe noi şi natura ca jertfe lui Dumnezeu, de împăraţi peste natura noastră şi a lumii, în vederea unei folosiri nepătimaşă sau liberă a puterilor firii noastre"[189].

Asocierea libertăţii noastre cu darurile Duhului primite prin Taina Mirungerii face posibilă participarea noastră la preoţia Mântuitorului Hristos, participare care se manifestă ca preoţie generală. Pentru a ilustra acest proces, Sf. Chiril al Alexandriei se foloseşte de modelul sfinţirii preoţilor în Vechiul Testament, Aaron închipuindu-l pe Mântuitorul Hristos. Aceştia erau mai întâi spălaţi cu apă, unşi apoi cu untdelemn,

[189] Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, pp. 69-72.

capetele și mâinile, și îmbrăcați cu îmbrăcăminte sfințită, pentru a fi vrednici să aducă jertfele în chip curat și neprihănit. Și noi, după ce am fost spălați prin Taina Botezului și am primit harul de sus, „am fost unși spre desăvârșirea cea duhovnicească, pentru ca îndrăznind să aducem, cu mâini curate și atotnevinovate, daruri lui Dumnezeu, se înțelege, duhovnicești"[190].

Creștinii care s-au învrednicit să ajungă la măsura desăvârșirii sunt consacrați pentru totdeauna crucii lui Hristos. Și după cum, pe vremea profeților, untdelemnul servea la ungerea împăraților și a profeților, tot așa și acum cei duhovnicești sunt unși cu ungere cerească, devin hristoși după har, împărați, preoți și profeți ai tainelor cerești, dobândind împărăția lui Dumnezeu și înfierea[191].

Deși omul primește demnitatea împărătească prin chiar actul creării sale de către Dumnezeu, după chipul și cu menirea de a ajunge prin efort personal la asemănare, ca și calitatea de colaborator al lui Dumnezeu în procesul devenirii creației, prin refuzul comuniunii cu Dumnezeu, pierde atât *chipul*, cât și *calitatea*. Le poate redobândi însă prin răscumpărarea Împăratului răstignit, pe care și-o poate însuși prin Botez și prin pecetea Mirungerii, ajutând astfel lumea căzută să evolueze spre împlinirea ei în împărăția lui Dumnezeu. Redescoperirea vocației originare a omului și a lumii este imposibilă fără asumarea tainei Crucii, care demască nonsensul și impune sensul, „prin care lumea este răstignită pentru mine și eu pentru lume" (*Galateni* 6, 14), fapt sinonim cu reasumarea demnității noastre împărătești prin ungerea Duhului. Numai această reasumare ne ajută să percepem și să experimentăm lumea, nu în condiția ei actuală, ci ca semn al împărăției lui Dumnezeu[192]. Demnitatea împărătească presupune stăpânirea ascetică asupra materiei și, deci, asupra oricărei forme de dependență păcătoasă. „Sufletul ne arată puterea sa împărătească în faptul că-și alege liber dorințele, iar

[190] Sf. Chiril al Alexandriei, *Închinarea și slujirea în Duh și adevăr*, pp. 388-389.

[191] Sf. Macarie Egipteanul, *Omilii duhovnicești*, XVII, 1-2, în coll. *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 34, trad. Pr. C. Cornițescu, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1992, pp. 177-178.

[192] Pr. A. Schmemann, *Din apă și din Duh*, pp. 118-133.

această putere n-o are decât împăratul; a stăpâni totul este specificul naturii împărătești"[193]. Aceeași idee este exprimată într-o formă entuziastă și de Apostolul Pavel: „Vă îndemn, deci, fraților, pentru îndurările lui Dumnezeu, să înfățișați trupurile voastre ca pe o jertfă vie, sfântă, bineplăcută lui Dumnezeu, ca închinarea noastră cea duhovnicească. Și să nu vă mai potriviți cu acest veac, ci să vă schimbați prin înnoirea minții, ca să deosebiți care este voia lui Dumnezeu, ce este bine și plăcut și desăvârșit" (*Romani* 12, 1-2).

Așa cum în Vechiul Testament templul era rezervat preoților, în Noul Testament, prin ungerea cu Sfântul Mir, creștinii devin *preoție împărătească și neam sfânt* (cf. *1 Petru* 2, 9), fiecare din ei având propria ardere de tot și propriul altar. Prin împlinirea poruncilor și prin asceză, „am oferit ardere de tot la altarul lui Dumnezeu și devin eu însumi preot al jertfei mele"[194].

Fiind suprema profeție împlinită, Mântuitorul Hristos arată în persoana Sa împlinirea sau desăvârșirea firii Lui umane. Participând la slujirea Lui profetică, prin Mirungere căpătăm și noi capacitatea de a sesiza voia lui Dumnezeu și de a o transmite lumii în vederea împlinirii ei, profeția lui Ioil devenind valabilă și pentru noi (cf. *Faptele Apostolilor* 2, 17). În virtutea acestei participări, dobândim și noi darul deosebirii și al înțelegerii, al stăpânirii peste noi și peste propria viață, în Hristos și prin El, cunoașterea Adevărului referitor la om și la Dumnezeu, la lume și la rostul ei final, devenind astfel cu adevărat liberi, și întotdeauna și pretutindeni = martori ai lui Hristos, conținutul și finalitatea a tot ceea ce facem și suntem.

Pentru că și Taina Sfântului Mir, ca și celelalte Taine, își dobândește puterea din Jertfa Mântuitorului Hristos, lucrarea specifică și efectele ei urmăresc *cultivarea binelui aproapelui* și contribuția la *zidirea și consolidarea Bisericii*, „căci după cum unele răutăți ca de fiară sunt sădite în cei îndrăciți de către duhurile cele rele, tot așa și virtuțile cele dumnezeiești

[193] P. Evdokimov, *Ortodoxia*, pp. 309-310.

[194] Origen, *Omilii și adnotări la Levitic*, trad. A. Muraru, Ed. Polirom, Iași, 2006, pp. 389-391.

și peste fire ni le sădește Însuși Dumnezeu"[195]. Atunci când Se comunică celor care-L primesc, Duhul Sfânt este Duhul înțelepciunii și al înțelegerii, al sfatului și al puterii, al bunei credințe (cf. *Isaia* 11, 2). Atunci când aceste daruri sau lucrări se regăsesc în cei care cred, ele arată lucrarea Sfântului Mir, asociată în mod natural cu libertatea primitorului Tainei.

Nu numai persoanele, ci și locașurile de închinare și obiectele sfinte devin funcționale numai după ce au fost unse pentru că *mirul turnat peste fața lumii* este Mijlocitorul nostru pe lângă Dumnezeu Tatăl; El Se varsă peste noi în vederea ungerii și se scurge până ajunge înlăuntrul firii noastre. De pe Sfânta Masă, sfințită prin ungere, noi primim Sfânta Împărtășanie ca și din mâna Lui. Mântuitorul este Altar și Jertfitor în urma morții pe cruce. Dar, în același timp, El este și Mir și Ungere din pricină că dăruiește Duhul Sfânt. În egală măsură, este și *Pâine* pentru că ni se oferă spre împărtășire[196].

Cu ajutorul Duhului Sfânt primit prin Taina Mirungerii începem să activăm calitatea noastră de învățători sau proroci ai împărăției lui Dumnezeu, de preoție care ne aducem pe noi și natura ca jertfă lui Dumnezeu, de împărați peste natura noastră și natura lumii „ca să nu mai fim stăpâniți de ea spre o folosire pătimașă și neliberă a puterilor firii noastre"[197].

4.15.4. *Semnificația actului văzut al Mirungerii*

În rânduiala Sfințirii Sfântului și Marelui Mir săvârșită în Joia Mare se definește conținutul, necesitatea și finalitatea lui, Taina Mirungerii fiind încadrată în contextul generos hristologic-eclesiologic sau al relației Fiului cu Duhul Sfânt în iconomia mântuirii. În calitate de Răscumpărător care Se aduce jertfă Tatălui în vederea eliberării lumii din robia păcatului, Mântuitorul Hristos binecuvântează *ungerea* cu puterea, cu lucrarea și cu venirea Sfântului Duh, sfințind-o, „ca să fie

[195] Sf. Nicolae Cabasila, *Tâlcuirea dumnezeiești Liturghii...*, pp. 188-191.
[196] Sf. Nicolae Cabasila, *Tâlcuirea dumnezeiești Liturghii...*, p. 189.
[197] Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, p. 70.

celor care se vor unge cu ea armă dreptății și nestricăciunii, îmbrăcăminte împărătească, înnoirea duhului și a inimii, scăpare de toată încercarea diavolului".

În rugăciunea dinaintea Mirungerii, preotul încadrează momentul în contextul iconomiei divine: Întruparea face posibilă „curățirea prin Sfântul Botez și dumnezeiasca sfințenie prin ungerea cea făcătoare de viață". Cel botezat acum, nou luminat și născut din apă și din Duh, pentru a putea fi introdus în Biserică are nevoie și de

> „pecetea darului Sfântului și întru tot puternicului și închinatului Tău Duh și împărtășirea cu Sfântul Trup și cu scumpul Sânge al Hristosului Tău [...]. Și păzește sufletul lui în frica Ta cea mântuitoare, în curăție și în dreptate, ca, în tot lucrul și cuvântul bineplăcând Ție, să se facă fiu și moștenitor cerești Tale împărății".

Prin Mirungere, Duhul Sfânt „Se lipește", adică Se imprimă în trup și persistă, așa cum persistă mirosul Mirului: „El se întipărește ca o pecete nu numai pe exteriorul acelor mădulare, ci și în interiorul lor, dând omului un chip unitar duhovnicesc. Astfel, cuvântul pecete are pe lângă sensul de întărire și pe acela de întipărire"[198]. Pornind de aici, sfințenia dobândită prin Taine este exprimată prin sintagma „bună mireasmă" și arată lucrarea Mântuitorului Hristos și a Duhului Sfânt asupra noastră (cf. *2 Corinteni* 2, 14-15). Această bună mireasmă pe care cei credincioși o și răspândesc este legată de Sf. Chiril al Alexandriei de starea de jertfă pe care o trăiesc în și prin Mântuitorul Hristos: Dumnezeu Tatăl, primind buna mireasmă fără asemănare a lui Emanuil care n-a săvârșit păcat (cf. *Isaia* 53, 9), Îl iubește pe Fiul (cf. *Ioan* 3, 85); dar și noi suntem primiți de Tatăl atunci când iradiem buna mireasmă a mirului lui Hristos.

Mântuitorul Hristos nu ezită să pătimească pentru Biserică, jertfindu-Se pentru ea spre miros de bună mireasmă Tatălui, așa cum a mărturisit El Însuși: „Pentru ei mă sfințesc pe Mine" (*Ioan* 17, 19). În acesta sens, sfințirea înseamnă predarea sau închinarea lui Dumnezeu

[198] Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, p. 78.

prin care răspândește buna mireasmă în Biserică. Cel care împreună cu Dumnezeu Tatăl dăruiește tuturor celorlalți sfințenia, Se sfințește împreună cu noi după omenitate prin chenoză. Ungerea se referă la omenesc, iar sfințirea la trup, care nu este sfânt după fire, ci prin împărtășire de sfințenia lui Dumnezeu. Ca jertfă atotsfințită și bine primită este numai ceea ce este în El și prin El, în afara Lui neputându-se vorbi de o anumită disponibilitate spre o jertfire reală și eficientă.

Ungerea cu Sfântul Mir a trupului celui botezat arată importanța pe care creștinismul o acordă trupului, de altfel, Dumnezeu Însuși arată importanța trupului, întrupându-Se. Prin trup și prin simțirile lui, omul comunică atât cu Dumnezeu, cât și cu lumea, iar darurile Sfântului Duh, primite prin Mirungere, îl ajută ca această comunicare să fie în același timp și comuniune. Deși darurile, slujirile și lucrările sunt diferite, același Duh Sfânt lucrează ca Dumnezeu în toți, dar în conformitate cu natura și nevoile fiecăruia, realizându-se astfel nu doar unitatea fizică a trupului lui Hristos, ci și cea funcțională (cf. *1 Corinteni* 12, 4-14).

„Mai întâi ați fost unși pe frunte, ca să fiți sloboziți de rușinea pe care primul om călcător de poruncă o purta pretutindeni și ca să priviți ca în oglindă, cu fața descoperită, slava Domnului" (*2 Corinteni* 3, 18)[199]. Dacă la darea Legii pe Muntele Sinai, evreii nu puteau privi fața lui Moise, „din pricina slavei trecătoare a feței lui" (versetul 7) și pentru acest motiv, Moise își punea pe față un văl (versetul 13), noi creștinii privim slava descoperită a feței Mântuitorului Hristos și, inspirați și ajutați de această față, ne prefacem noi înșine, imitând modelul feței lui Hristos „în același chip, din slavă în slavă, ca de la Duhul Domnului" prezent și activ în fața Lui (versetul 18). „Rușinea primului om călcător de poruncă" este sinonimă cu constatarea eșecului fizic și spiritual provocat de separarea omului de Dumnezeu. Procesul de separare, înainte de a se manifesta prin trup, și-a început existența și s-a dezvoltat în minte. Taina Mirungerii ajută mintea primitorului să acționeze în conformitate cu voia lui Dumnezeu și, pentru acest motiv, credinciosul trebuie să lupte pentru a dobândi *mintea lui Hristos.*

[199] Sf. Chiril al Ierusalimului, *Cateheze*, pp. 352-353.

„Apoi ați fost unși la urechi, ca să dobândiți auz în stare să asculte tainele dumnezeiești; despre astfel de urechi zicea Isaia: «Domnul mi-a adăugat mie ureche ca să aud» (50, 5), iar Domnul Iisus în Evanghelie zice: «Cel care are urechi de auzit să audă» (*Matei* 11, 15)".

Auzirea are ca finalitate *înțelegerea.* Taina Mirungerii redă simțului auzului capacitatea de a deosebi sunetul încărcat de sens de zgomotul simplu. Disponibilitatea urechii de *a auzi* redă în concret disponibilitatea minții de a înțelege.

„Apoi ați fost unși la nări, ca să spuneți după ce ați dobândit dumnezeiescul Mir: «Printre cei ce se mântuiesc suntem lui Dumnezeu buna mireasmă a lui Hristos» (*2 Corinteni* 2, 15)". Virtutea care produce sfințenia ca participare la sfințenia lui Dumnezeu miroase frumos, în timp ce păcatul, prin faptul că deturnează sensul, este urât mirositor. Ungerea „nărilor" cu Sfântul Mir le redă capacitatea și disponibilitatea de a sesiza „buna mireasmă" și de a face efortul însușirii ei. Și în acest caz, disponibilitatea simțului olfactiv de a se manifesta corect redă în concret disponibilitatea minții de a înțelege corect.

„După aceasta pe piept, ca să puteți sta împotriva uneltirilor diavolului, îmbrăcând platoșa dreptății (cf. *Efeseni* 6; 11, 14). Căci după cum Hristos, după Botez și după pogorârea Duhului Sfânt, S-a dus și S-a luptat cu potrivnicul, tot așa și voi, după ce ați fost botezați și ați fost unși cu Sfântul Mir, îmbrăcați fiind cu toată armura Sfântului Duh, stați împotriva puterii celei potrivnice și o biruiți zicând: «Toate le pot în Hristos, care mă întărește» (*Filipeni* 4, 13)".

Pieptul reprezintă atât puterea în manifestarea ei după voia lui Dumnezeu, cât și a simțirii în efortul de a deveni compatibilă cu *simțirea lui Hristos*[200].

[200] Pr. Sterea Tache, *Mântuitorul Hristos și Biserica*, Ed. Sigma, București, 2006, pp. 232-233.

În sfârșit, cel botezat este uns pe mâini și pe picioare pentru a arăta că schimbarea care s-a produs la nivelul minții și al simțurilor trebuie să se manifeste prin fapte bune și, în special, în relația cu semenii.

Darurile Sfântului Duh primite prin Taina Mirungerii trebuie păstrate *neîntinate* și *neprihănite* prin efort personal pentru a se putea asigura astfel progresul necesar în procesul realizării mântuirii noastre[201].

4.16. Taina Sfintei Euharistii sau Taina Sfintei Împărtășanii

4.16.1. *Taina Sfintei Împărtășanii în Tradiția Bisericii*

Membrii primei comunități creștine din Ierusalim „stăruiau în învățătura Apostolilor și în împărtășire, în frângerea pâinii și în rugăciuni" (*Faptele Apostolilor* 2, 42), inima și sufletul celor care au crezut fiind una (cf. *Faptele Apostolilor* 4, 32).

Ce însemna comuniunea și frângerea pâinii, lămurește Sf. Apostol Pavel: „Paharul binecuvântării, pe care-l binecuvântăm, nu este, oare, împărtășirea cu Sângele lui Hristos? Pâinea pe care o frângem nu este, oare, împărtășirea cu trupul lui Hristos? Că o pâine, un trup suntem cei mulți, căci toți ne împărtășim dintr-o pâine" (*1 Corinteni* 10, 16-17). Primii creștini trăiau cu intensitate sentimentul împărtășirii cu Trupul și Sângele lui Hristos, sub forma pâinii și a vinului prefăcute de Duhul Sfânt, în timpul rugăciunii preotului și a comunității, împărtășirea asigurând în același timp unitatea și solidaritatea membrilor Bisericii. Certitudinea împărtășirii cu Trupul și Sângele Mântuitorului Hristos este asociată cu o responsabilitate explicită: „Astfel, oricine va mânca pâinea aceasta sau va bea paharul Domnului cu nevrednicie, va fi vinovat față de Trupul și de Sângele Domnului. Să se cerceteze însă omul pe sine, și așa să mănânce din pâine și să bea din pahar. Căci cel ce mănâncă și bea cu nevrednicie, osândă își mănâncă și bea, nesocotind trupul Domnului" (*1 Corinteni* 11, 27-29).

[201] Sf. Chiril al Ierusalimului, *Cateheze*, p. 354.

Era la fel de clară și certitudinea iconomiei Întrupării, asociată firesc cu Jertfa, Învierea și Înălțarea cu trupul la cer, la care participă tainic și cei care se împărtășesc: „Căci de câte ori veți mânca această pâine și veți bea acest pahar, moartea Domnului vestiți până când va veni" (*1 Corinteni* 11, 26).

În *Didahia celor Doisprezece Apostoli* (cca. 50 sau 90-100 d.Hr.), cu privire la Euharistie/Mulțumire, se precizează că aceasta era încadrată în contextul a trei rugăciuni diferite: la *potir*, la *frângere* și *după împărtășirea* propriu-zisă, în care comunitatea îi mulțumește lui Dumnezeu Tatăl pentru *viața* și pentru *cunoașterea* făcute cunoscute prin Iisus Hristos. Împărtășania este hrană și băutură duhovnicească oferite spre viața veșnică prin Iisus, slujitorul lui Dumnezeu Tatăl. Este făcută și precizarea că accesul la împărtășire nu trebuie permis tuturor, ci doar celor botezați în Numele Domnului. „Așa cum această frângere era risipită pe munți și, adunată, s-a făcut una, așa și să se adune și Biserica Ta de la marginile pământului în împărăția Ta"[202].

Ideea că Euharistia reprezintă în forme fizice taina unității Bisericii creștine este prezentă și în gândirea Sf. Ignatie Teoforul. Dacă trupul Domnului nostru este unul, unul trebuie să fie și jertfelnicul, una trebuie să fie și Euharistia, după cum unul este episcopul, împreună cu preoții și cu diaconii, „pentru că ceea ce faceți, s-o faceți după Dumnezeu"[203].

„Vreau pâinea lui Dumnezeu, care este Trupul lui Iisus Hristos, cel din sămânța lui David, iar băutură vreau Sângele Lui, care este dragoste nestricăcioasă"[204].

Ritualul Sfințirii darurilor și al Împărtășirii este prezentat de Sf. Iustin Martirul și Filosoful ca o anamneză a întregii istorii a creației și a mântuirii. Pâinea și vinul amestecate cu apă, în urma rugăciunilor de laudă și de mulțumire către Dumnezeu Tatăl și în numele Fiului și al

[202] *Didahia celor Doisprezece Apostoli, IX-X*, în vol. Diac I.I. Icã jr, *Canonul Ortodoxiei*, pp. 568-569.

[203] Sf. Ignatie Teoforul, *Epistola către Filadelfieni*, în coll. *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 1, p. 179.

[204] Sf. Ignatie Teoforul, *Epistola către Romani*, în coll. *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 1, p. 177.

Sfântului Duh, se prefac în *Euharistie* cu care diaconii împărtășesc pe cei prezenți, ducând-o acasă și celor care lipsesc. Euharistia nu este nici o pâine comună și nici o băutură comună; așa cum întrupându-Se în vederea mântuirii oamenilor, Cuvântul asumă trupul și sângele nostru, tot astfel și hrana transformată în Euharistie prin rugăciune, hrană din care se hrănesc sângele și trupurile noastre, prin *schimbare* este atât trupul, cât și Sângele lui Iisus întrupat (aspectul de taină al Euharistiei). Pentru mulțimea de binefaceri primite, creștinii mulțumesc Creatorului tuturor prin Fiul Său și prin Duhul Sfânt: „iar în ziua soarelui, noi ne adunăm cu toții laolaltă, deoarece aceasta este prima zi în care Dumnezeu, schimbând întunericul și materia, a creat lumea, iar Iisus Hristos, Mântuitorul nostru, în această zi a înviat din morți"[205].

Pornind de la faptul că Întruparea are o dimensiune cosmică, Sfântul Irineu trage concluzia că această dimensiune se regăsește și în Euharistie; deși atât pâinea, cât și vinul provin din creație, El le declară drept Trupul și Sângele Său, ca jertfă nouă și proprie Noului Testament. Modul nostru de a gândi concordă cu Euharistia, iar Euharistia confirmă modul nostru de a gândi; dacă pâinea și vinul, deși provin din pământ, în urma invocării lui Dumnezeu, devin Euharistie, și trupurile noastre, în urma împărtășirii, depășesc coruptibilitatea prin nădejdea învierii[206].

Relația *lex orandi – lex credendi – lex vivendi* este prezentă și bine susținută în Canonul apostolic al Bisericii și în cazul Euharistiei, cu referire specială la Rugăciunea Sfintei Jertfe (Anaforaua). Atât în *Tradiția Apostolică* a lui Ipolit din Roma (cca. 200-235), cât și în *Euchologion*-ul egiptean al lui Serapion din Thmuis (†372) și în *Constituțiile Sfinților Apostoli prin Clement* (cca. 380), Euharistia este încadrată în contextul generos al creației și al providenței, în structura cărora hristologia și eclesiologia ocupă locul central[207].

[205] Sf. Iustin Martirul și Filosoful, *Apologia întâia în favoarea creștinilor*, XLXL-XVII, în coll. *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 2, pp. 70-71.

[206] St. Irénée de Lyon, *Contre les hérésies*, IV, 19, pp. 597-615.

[207] Diac. I.I.Ică jr, *Canonul Ortodoxiei*, pp. 720, 574-575, 871-872.

4.16.2. *Botezul, Mirungerea și Euharistia în iconomia mântuirii credincioșilor*

Sf. Nicolae Cabasila precizează că nu se poate vorbi despre o viață în Hristos fără unirea cu Hristos realizată prin Sfintele Taine, fapt sinonim cu trecerea noastră prin toate stările prin care a trecut și El. Asumând în Sine ca Dumnezeu trupul și sângele nostru, dar lipsite de orice formă a păcatului, El a murit și a înviat cu acest trup omenesc, îndumnezeind astfel firea omenească asumată. Pornind de aici, cel care vrea să se unească cu Hristos trebuie să-și asocieze propria viață cu moartea și învierea Lui pentru a se putea împărtăși de dumnezeirea Lui.

> „Căci, într-adevăr noi de aceea ne și botezăm ca să ne îngropăm și să înviem împreună cu El, de aceea ne ungem și cu Sfântul Mir ca să ajungem părtași cu El prin ungerea cea împărătească a îndumnezeirii și, în sfârșit, de aceea mâncăm hrana preasfântă a Împărtășaniei și ne adăpăm din dumnezeiescul potir, pentru ca să ne cuminecăm cu Însuși Trupul și Sângele pe care Hristos le-a luat asupră-Și. Așa că, la drept vorbind, noi ne facem una cu Cel ce S-a întrupat și S-a îndumnezeit, cu Cel ce a murit și a înviat pentru noi"[208].

Deși Mântuitorul Hristos este prezent în toate Tainele, lucrarea Lui este diferită în fiecare Taină. În cazul Botezului, prin ștergerea păcatului, reîntipărește în cei botezați chipul Lui, în cei miruiți făcând mai lucrătoare puterile Duhului, după modelul trupului Său, uns cu Duhul. În cazul celui care se împărtășește, însă, Mântuitorul Hristos îi împrumută propria Lui personalitate și astfel *noroiul* primește vrednicia de *împărat*, de vreme ce se asociază cu trupul Împăratului. „De aceea, Sfânta Împărtășanie este Taina cea mai mare, pentru că mai încolo de ea nu se mai poate merge, nu se mai poate adăuga ceva"[209]. Dacă prin Împărtășanie Hristos rămâne în noi și noi întru El (cf. *Ioan* 6, 56), înseamnă că ne este în același timp atât oaspete, cât și sălaș și noi pentru

[208] Sf. Nicolae Cabasila, *Tâlcuirea dumnezeiești Liturghii...*, p. 150.

[209] Sf. Nicolae Cabasila, *Tâlcuirea dumnezeiești Liturghii...*, p. 193.

El la fel. Dacă El, prin Împărtășanie, ne umple sufletul, străbătându-ne toate adâncurile și învăluindu-ne din toate părțile, ce-ar mai putea veni bun peste noi sau ce ni s-ar mai putea adăuga? Nu ne împărtășim cu vreo rază a Soarelui, ci cu Soarele Însuși, și, locuind în noi, împreună formăm un singur trup; cugetul și voia Lui, ca și Trupul și Sângele Lui, se fac una cu cele ale noastre; astfel cele dumnezeiești stăpânesc peste cele omenești, cugetul și voia noastră împărtășindu-se de puterea lui Dumnezeu. Taina Împărtășaniei rodește o multitudine de bunătăți, constituind ținta cea mai înaltă spre care se poate îndrepta strădania omenească. „Ea ajută drept aceea la împlinirea a ceea ce nu sunt în stare să facă celelalte Taine, după cum tot ea este cea care face să strălucească și mai tare darul primit prin celelalte Taine și întunecat de umbra păcatului"[210]. Celelalte Taine nu-și săvârșesc în chip desăvârșit lucrarea, dacă nu sunt încununate de Sfânta Împărtășanie. De aceea, ne botezăm o singură dată, dar ne împărtășim de mai multe ori: doar ajutată prin împărtășirea cu Trupul și cu Sângele Său, puterea omenească poate dobândi iertarea păcatelor și moștenirea împărăției cerești ca roade ale lucrării Mântuitorului Hristos în noi. Prin cuvintele „noi suntem trupul lui Hristos și unii altora mădulare" (*1 Corinteni* 12, 27) trebuie să ne gândim nu atât la trup, ci la suflet și puterile lui, tot așa cum prin expresia „cine se lipește de Domnul este un singur duh cu El" (*1 Corinteni* 6, 17) trebuie înțeles același lucru. Prin Întrupare, Mântuitorul Hristos nu asumă doar trupul, ci întreaga fire omenească, „cu suflet, cu înțelegere și cu voință", pentru a se putea uni cu întreaga noastră ființă, dăruindu-ni-Se tuturor cu ființa Sa întreagă, împărtășindu-ne cu Trupul și Sângele Lui asumate, care nu sunt mai puțin și ale firii noastre omenești.

> „Iisus se cădea să fie Dumnezeu, dar trebuia să se facă și om, ca astfel să dobândim leac pentru neputințele noastre, pentru că dacă ar fi fost numai Dumnezeu, El nu s-ar fi putut uni așa de desăvârșit cu noi și atunci oare ne-ar mai fi putut fi spre hrană? Numai împărtășindu-ne cu Trupul și cu Sângele Lui devenim și noi «carne din carnea sa și oase din oasele Sale» (*Facerea* 2, 23)"[211].

[210] Sf. Nicolae Cabasila, *Tâlcuirea dumnezeiești Liturghii...*, pp. 195-196.

Pentru cei care s-au curățit de păcate, această sfântă Taină este lumină și ungere care-i ajută pe cei care vor să lupte împotriva patimilor, de vreme ce „dacă umblăm întru lumină, precum El este în lumină, atunci avem împărtășire unul cu altul și Sângele lui Iisus, Fiul Lui, ne curățește pe noi de orice păcat" (*1 Ioan* 1, 7). Dacă prin firea dumnezeiască a rămas stăpân și prin firea omenească „S-a făcut rob pentru mine, robul, ca să mă facă stăpân al celui ce mă stăpânea în chip silnic prin amăgire"[212], Mântuitorul Hristos biruie păcatul și prin trupul Său, putând veni astfel în ajutorul „celor ce luptă tocmai prin acest trup, în care El a suferit și prin care a biruit toate încercările". Împărtășindu-ne cu trupul Său constant, legea Duhului lucrează și în noi, biruind legea trupului, care ne atrage spre pământ.

> „Căci e nevoie ca Făcătorul lumii să rămână tot timpul în lutul nostru ca să îndrepte chipul Său în noi de câte ori dă semne că vrea să se strice, iar mâna cea ajutătoare a Doctorului trebuie să fie cât mai la îndemână ca să poată vindeca materia noastră atunci când vrea să se strice, să ne întărească iarăși conștiința atunci când este îndoielnică și când o amenință frica morții"[213].

Euharistia ne face mădulare depline ale lui Hristos, în calitate de *pâine a vieții*, prin care noi înșine dobândim viața, nu în urma mâncării firești sau a hranei care întreține viața fizică. Dacă hrana trupească se transformă în izvor de viață, Pâinea vieții preface și umple de viață pe cel care se împărtășește, fiind sinonimă cu viața.

> „Ca să ne arate că El nu ne face părtași la o viață de săturare trupească, ci ne dă din însăși Ființa Sa întocmai după cum și inima și

[211] Sf. Nicolae Cabasila, *Tâlcuirea dumnezeiești Liturghii...*, pp. 200-201.
[212] Sf. Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, pp. 52-53.
[213] Sf. Nicolae Cabasila, *Tâlcuirea dumnezeiești Liturghii...*, pp. 203-204.

capul trimit din însele viață mădularelor, de aceea s-a numit pe Sine Mântuitorul «Pâinea cea Vie» și zice că «Cel ce mănâncă Trupul Meu și bea Sângele Meu are viață veșnică» (*Ioan* 6, 54)". „Ce poate fi mai de preț decât să fim recunoscuți de Tatăl ca mădulare ale Fiului Său, ca unul care pe chipurile noastre găsește însăși trăsăturile Fiului Său"[214].

Hristos care lucrează prin mijlocirea Tainelor în fiecare din noi Se face, rând pe rând, creator în Taina Botezului, antrenor în a Mirului și împreună-luptător în a Împărtășaniei. Dar, în același timp, Hristos cu Care ne împărtășim nu este numai o putere curățitoare și împreună-luptătoare cu noi, ci și o răsplată pe care o primim după ce ne-am străduit. „Ce altceva așteaptă cei buni în schimbul suferințelor din această lume, decât tocmai a primi pe Hristos și a se uni cu El?"[215] Prin care altă Taină suntem un trup și un suflet cu El, El rămânând în noi și noi în El? Legătura cu Hristos este adevărata noastră viață, căci ajungem să fim *mădulare* și *fii*, împărtășindu-ne din Trupul, din Sângele și din Duhul Său. Ea ne leagă viața de Dumnezeu mai strâns decât s-au obișnuit strădaniile noastre, ba chiar mai strâns decât ceea ce avem din însăși firea noastră, fiindcă Hristos este mai înrudit cu noi decât ne sunt chiar părinții noștri trupești[216].

Euharistia este și medicamentul cel mai bun și mai eficient pentru cei care îl cer. Prin împărtășire, nu numai că vine lângă cel suferind să-i vadă cu ochii Lui boala, să pună mâna și să facă El Însuși totul pentru însănătoșire, ci Se face și doctoria și hrana potrivită și tot ce poate ajuta la înzdrăvenirea lui. „Iar când e nevoie de înnoirea ființei noastre, Domnul ne împrumută din însăși ființa Sa, din trupul Său și ceea ce s-a stricat în noi El repune la loc, luând din al Său însuși"[217].

Dacă Hristos înviat din morți nu mai moare și moartea nu mai are nicio stăpânire asupra Lui (cf. *Romani* 6, 9), nici mădularele Lui nu vor mai vedea moartea în veac (cf. *Ioan* 8, 52; *Evrei* 2, 9).

[214] Sf. Nicolae Cabasila, *Tâlcuirea dumnezeieștii Liturghii...*, pp. 205-206.
[215] Sf. Nicolae Cabasila, *Tâlcuirea dumnezeieștii Liturghii...*, pp. 210-211.
[216] Sf. Nicolae Cabasila, *Tâlcuirea dumnezeieștii Liturghii...*, p. 215.
[217] Sf. Nicolae Cabasila, *Tâlcuirea dumnezeieștii Liturghii...*, pp. 217-218.

Deși avem comoara aceasta în vase de lut, ca să se învedereze că puterea covârșitoare este a lui Dumnezeu și nu de la noi (cf. *2 Corinteni* 4, 7), prin moartea dobândită la Botez, viața noastră este ascunsă cu Hristos, întru Dumnezeu (cf. *Coloseni* 3, 3), prin Euharistie. Pentru acest motiv, atunci când Hristos Se va arăta întru mărire și drepții se vor împărtăși de strălucirea și de puterea Lui în eternitate, de vreme ce s-au împărtășit aici cu Trupul și Sângele Lui înviat, pnevmatizat și înălțat la cer. „Căci dacă n-ar avea viață în ei, cei care iau parte la acest ospăț, atunci cum s-ar putea lega ei, niște mădulare moarte, de un cap nemuritor?"[218]

Concluzia se impune de la sine: cei care s-au împărtășit din darurile Euharistiei în timp și în istorie, au anticipat astfel comuniunea desăvârșită cu El din împărăția lui Dumnezeu, împlinind astfel la nivel personal spusa lui Hristos că „împărăția cerului este înăuntrul vostru". Cine nu s-a împărtășit de aceste daruri în această viață nu va avea parte de Viață (cf. *Luca* 17, 21). Botezul, Mirul și Euharistia sunt Tainele prin care cel care crede este unit cu Hristos sau introdus în Biserică. „Dacă Botezul este Taina începutului, Mirul – Taina mijlocului, Euharistia este Taina sfârșitului sau a desăvârșirii"[219], nu și în sensul contribuției personale pe care trebuie să o dezvolte începând cu primirea Botezului și sfârșind cu Euharistia. Deși, prin cele trei Taine, creștinul are în sine într-o formă concentrată întregul drum în Hristos, desăvârșirea prezentă este trăită ca potență sau pregustare anticipată care trebuie mereu aprofundată în vederea desăvârșirii finale.

Euharistia încununează Botezul și Mirungerea nu numai ca plenitudine a puterii și a vieții noi primite deja, ci și ca putere de a muri față de existența separată de Dumnezeu, dobândită prin Botez și dezvoltată prin Mirungere. Și pentru că Mântuitorul Hristos S-a născut și a murit nu doar pentru păcatele noastre, ci ca să Se predea Tatălui în vederea Învierii și a vieții de veci, și în moartea noastră ca oameni vechi este inclusă moartea ca predare a existenței proprii lui Dumnezeu, moarte de care devenim apți prin Euharistie și care se manifestă prin virtuți

[218] Sf. Nicolae Cabasila, *Tâlcuirea dumnezeieștii Liturghii...*, p. 223.
[219] Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, p. 81.

în timpul vieții. „În Euharistie, omul renăscut în Hristos și întărit prin Duhul Sfânt nu se mai unește cu Hristos care Se naște și moare pentru păcatele noastre, ci cu Hristos care moare la sfârșitul activității Sale, pentru a învia la viața eternă"[220].

Predându-ne și noi Tatălui, așa cum S-a predat Mântuitorul Hristos ca om prin Înviere, și umanitatea noastră se împărtășește de eternitatea fericită a umanității Lui, așa cum se precizează în formula de împărtășire. Deci, împărtășirea se oferă în mod special pentru viața de veci, iertarea păcatelor amintită în aceeași formulă referindu-se la păcatele ascunse în conștiințele noastre și neiertate prin Taina Pocăinței. Și pentru că eternitatea fericită nu poate fi separată de progresul constant în timpul vieții pământești, Euharistia nu se oferă doar la sfârșitul vieții pământești sau după deplina consolidare în bine, ci imediat după Botez și Mirungere pentru că viața nouă de pe pământ nu poate avea nicio putere fără arvuna și perspectiva învierii[221].

Euharistia ne dă și puterea de a primi moartea reală ca pe un dar oferit Tatălui, așa cum a primit-o Mântuitorul Hristos, asociată cu certitudinea că dacă El a înviat ca om, vom învia și noi. „Uniți cu Hristos în Euharistie, nu ne mai temem de moarte, căci purtăm în noi trupul lui Hristos cel înviat ca leacul sau doctoria nemuririi, sau al nestricăciunii eterne, cum numesc părinții Euharistia"[222]. Și pentru că moartea reală a Mântuitorului este anticipată de moartea Lui tainică de la Cina cea de Taină, prima Euharistie, și pentru noi, Euharistia, prin moartea tainică pe care o trăim prin ea, este o pregătire pentru moartea reală și pentru înviere, dar și pentru împărtășirea *mai adevărată* cu Hristos, care va avea loc în eshatologie. Numai murind tainic în Dumnezeu, persoana umană se realizează plenar, participând la eternitatea lui Dumnezeu.

Atât această moarte tainică, cât și pregustarea învierii se realizează progresiv în noi, atingând constant etape noi, superioare, conform epectazelor de care vorbește Sf. Apostol Pavel (cf. *Filipeni* 3, 14), fără a ne pierde

[220] Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, pp. 81-82.
[221] Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, p. 83.
[222] Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, p. 84.

însă identitatea, prin scufundarea în infinitatea vieții divine. Botezul ne dă puterea pentru moartea înclinării voii noastre spre păcate, în vederea unei vieți pământești înnoite, iar Euharistia ne dă puterea să primim moartea reală și viața de după înviere[223]. „De aceea, nu ne pierdem curajul și, chiar dacă omul nostru din afară se trece, cel dinăuntru se înnoiește din zi în zi. Căci necazul nostru de acum, ușor și trecător, ne aduce nouă, mai presus de orice măsură, slavă veșnică covârșitoare" (*2 Corinteni* 4, 16-17). Pregustarea învierii crește datorită întipăririi treptate a stării dinamice de înviere prin faptul că Hristos cel înviat este unit cu noi.

Dacă prin Taina Botezului și prin Mirungere, Hristos ne face proprie lucrarea Lui în Duhul Sfânt, care ne dă puterea să murim omului vechi și să trăim o viață nouă în mod nedeplin, în Euharistie Se unește cu noi prin Trupul și Sângele Lui mort, înviat și pnevmatizat și, astfel, El transferă aceste calități și trupului nostru, care ajunge să poarte în el, împreună cu Hristos, moartea tainică și pregustarea învierii. Unirea cu Mântuitorul în Euharistie este deplină tocmai datorită faptului că nu mai lucrează în noi prin energia adusă de Duhul Său, ci cu Trupul și cu Sângele Lui, astfel fiind prezent și lucrător Însuși Subiectul lor. Prin această intimitate și comunicare desăvârșită cu El, noi trăim stările, simțirile și lucrările lui Hristos, iar El le trăiește pe ale noastre, penetrate și calificate de ale Lui[224].

Prin împărtășirea cu Trupul și cu Sângele lui Hristos, ne unim într-un singur trup și sânge cu El sau devenim părtași de Hristos și părtași ai firii dumnezeiești (cf. *2 Petru* 1, 4).

4.16.3. *Euharistia și unitatea Bisericii*

Astfel, pe lângă trupul personal al Domnului, rezultă și trupul Său extins, iar ele nu pot fi despărțite. Împărtășindu-se cu același Hristos, cei care cred se unesc și între ei, devenind *contrupești*, nu numai cu Hristos și fără a-și pierde astfel identitatea proprie. „De aceea, Euharistia este

[223] Sf. Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, p. 114.
[224] Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, pp. 89-90.

și actul de realizare și sporire continuă a unității depline a Bisericii, ca trup extins al lui Hristos, desăvârșind și în acest sens lucrul început prin Botez și prin Mirungere"[225].

Puterea morții tainice a Trupului lui Hristos, a Învierii și a incoruptibilității lui se adâncesc prin trupul și prin sângele nostru și în suflet, ca niște puteri care vor putea să reconstituie trupul nostru înviat și incoruptibil la învierea cea de obște. Rațiunea trupului lui Hristos, unită ipostatic cu Logosul dumnezeiesc, și-a impus deplin puterea asupra materiei acestui trup, pnevmatizând-o, pentru că în esență acest trup este o rațiune plasticizată. Această putere se extinde din el și în trupurile noastre treptat, atingând deplinătatea la înviere, se extinde asupra întregii lumi materiale, făcând transparente toate rațiunile ei, sau pnevmatizând-o[226]. Astfel, Euharistia este prin excelență Taina unității Bisericii, înțeleasă pe coordonatele ei globale sau cosmice: taina cerului nou și a pământului nou include în structura ei și taina omului nou, fără amestecare sau schimbare, ambele condiționate de comuniunea cu Dumnezeu începută și întărită aici, dar în vederea comuniunii eterne și absolute din viața de veci.

Prin Euharistie, precedată de Botez și de Mirungere, Mântuitorul Hristos zidește continuu Biserica și-i păstrează unitatea în calitate acesteia de trup extins al Său, unitate făcută posibilă prin comuniune. Pentru acest motiv, în rânduiala Sfintei Liturghii, preotul îndeamnă credincioșii: „Să ne iubim unii pe alții, ca într-un gând să mărturisim", iar credincioșii răspund „Pe Tatăl, pe Fiul și pe Sfântul Duh, Treimea cea deoființă și nedespărțită". În Liturghia Sf. Vasile cel Mare, după sfințirea darurilor, preotul se roagă în numele tuturor: „iar pe noi toți, care ne împărtășim dintr-o pâine și dintr-un potir, să ne unești unul cu altul prin împărtășirea Aceluiași Sfânt Duh [...] împreună cu toți sfinții care din veac au bineplăcut Ție [...] și cu tot sufletul cel drept care s-a săvârșit întru credință"[227]. Că aceasta a fost credința Bisericii chiar de la începuturile ei o demonstrează și *Didahia celor doisprezece Apostoli*: „După cum această pâine frântă era

[225] Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, p. 90.

[226] Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, p. 89.

[227] *Liturghier*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, pp. 245, 255-256.

împrăștiată pe munți și, fiind adunată, a ajuns una, tot așa să se adune și Biserica Ta de la marginile lumii în Împărăția Ta"[228].

Dacă Euharistia este Taina unității Bisericii în Mântuitorul Hristos și, în același timp, o cultivă, ea nu poate fi împărtășită celor din afara Bisericii. „Tot ceea ce privește Euharistia privește Biserica și tot ceea ce privește Biserica privește Euharistia și amândouă se verifică prin această legătură reciprocă"[229]. „Iar pe noi toți care ne împărtășim dintr-o Pâine și dintr-un Potir, să ne unești unul cu altul prin împărtășirea aceluiași Sfânt Duh". Fiecare mădular al Bisericii știa de la anunțarea diaconului: Kairos, „Vremea este a sluji Domnului", și până la „Cu pace să ieșim" că el participă la o *lucrare obștească* unitară, la o unică realitate sfântă, identificându-se în întregime cu ceea ce arată, descoperă și dăruiește Biserica în momentul dat prin Înălțarea Sa spre Cina cea cerească a împărăției[230].

Unitatea Bisericii în Hristos și prin Hristos este foarte bine ilustrată în rânduiala Proscomidiei: în jurul Sfântului Agneț se află Maica Domnului, sfinții îngeri, sfinții, viii și cei morți. Duhul Sfânt, invocat prin epicleză, este activ în prefacere și în împărtășire, în calitatea Sa de Duh al comuniunii între Mântuitorul și noi și între noi, în și prin Hristos. Împărtășirea celor care cred cu Trupul și cu Sângele Mântuitorului Hristos are ca finalitate ridicarea acestora la comuniunea de viață veșnică a Sfintei Treimi[231]. Această unitate a celor care cred prin Împărtășanie nu afectează în niciun fel identitatea fiecăruia, dovada în acest sens fiind faptul că, în momentul împărtășirii, preotul rostește numele fiecăruia.

4.16.4. *Prezența reală a Trupului și a Sângelui Domnului în Euharistie prin prefacerea pâinii și a vinului*

Constituirea Bisericii ca trup al Mântuitorului Hristos în cei care cred, prin împărtășirea cu Trupul și cu Sângele Său, este posibilă numai

[228] *Învățătura celor doisprezece Apostoli*, în coll. *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 1, p. 29.

[229] Pr. Alexander Schmemann, *Euharistia – Taina Împărăției*, trad. Pr. B. Răduleanu, Ed. Anastasia, București, 2012, p. 219.

[230] Pr. A. Schmemann, *Euharistia – Taina Împărăției*, p. 221.

[231] Pr. D. Popescu, *Iisus Hristos Pantocrator*, pp. 335-336.

dacă Euharistia presupune prezența reală a lui Hristos, sub forma pâinii și a vinului.

4.16.4.1. Prezența reală a Trupului și a Sângelui Mântuitorului Hristos în Euharistie

Dacă unirea lui Dumnezeu cu noi este singurul mod al mântuirii și al îndumnezeirii oamenilor, Euharistia constituie împlinirea iconomiei mântuirii. Dacă Fiul lui Dumnezeu a vrut să se unească cu oamenii, El nu Se putea mulțumi doar cu Întruparea proprie, rămânând separat fizic de ceilalți, ci pentru a merge mai departe, trebuia să extindă Întruparea într-un anumit fel în toți oamenii, fără amestecare sau schimbare, în vederea comuniunii iubitoare desăvârșite. El trebuie să vină în noi mereu spre o sporire continuă a iubirii, tot așa cum prietenia dintre doi oameni nu poate crește decât prin întâlniri repetate. Cei creați de Dumnezeu nu pot avea viață decât prin El și nu pot spori în ea decât tot prin El, în calitate de Creator. Pentru acest motiv îi naște din nou prin Botez, dar îi și hrănește cu viața din Sine sau din propria Lui viață. Pornind de aici, Euharistia este urmarea firească a Botezului, ambele avându-și originea în Întrupare, ca semn al iubirii lui Dumnezeu față de oameni[232].

Prin Întrupare, Mântuitorul Hristos nu S-a făcut doar om, ci S-a și unit cu noi și nu numai prin credință, ci și în realitate. Prin împărtășire, ne hrănim și ne unim cu El, ajungând noi înșine Trupul și Sângele Lui. Asumând firea umană comună și unică, ne asumă pe toți și pe fiecare în parte. „Prin Sfintele Taine ale Sfintei Euharistii, El Se unește cu fiecare din credincioși; pe cei pe care i-a născut îi hrănește cu trupul Lui; nu-i dă altuia să-i hrănească, ca să te convingi iarăși, și prin aceasta, că a luat trup"[233].

Despre această prezență vorbește chiar Mântuitorul Hristos, atunci când instituie Taina, dar și o săvârșește pentru întâia oară: „Iar pe când mâncau ei, Iisus, luând pâine și binecuvântând, a frânt și, dând

[232] Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, pp. 93-94.

[233] Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilia LXXXII*, V, în coll. *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 23, trad. Pr. D. Fecioru, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1994, p. 935.

ucenicilor, a zis: Luați, mâncați, acesta este Trupul Meu. Și luând paharul și mulțumind, le-a dat, zicând: Beți dintru acesta toți, că acesta este Sângele Meu, al Legii celei noi, care pentru mulți se varsă spre iertarea păcatelor" (*Matei* 26, 26-28). Luca adaugă: „Aceasta să faceți spre pomenirea mea" (*Luca* 22, 19). Sinopticii (cf. *Matei* 26, 29; *Marcu* 14, 25 și *Luca* 22, 18) consemnează precizarea: „Și vă spun vouă că nu voi mai lua de acum din acest rod al viței până în ziua aceea când îl voi lua cu voi, nou, în Împărăția Tatălui Meu" (*Matei* 26, 29).

Din precizarea că Trupul se frânge, iar Sângele se varsă spre iertarea păcatelor, rezultă că Euharistia își are temeiul în Jertfa de pe cruce și că în ea vor fi prezente în viitor Trupul și Sângele înviat; învierea va face nou vinul, deci și Sângele pe care ni-l va împărtăși în împărăția Lui, care începe odată cu Biserica. „Hristos trăiește la Cina cea de Taină anticipat și tainic moartea Sa pe cruce, dar și moartea tainică de după aceea (în Euharistia Bisericii, n.n.)"[234].

Asumarea trupului, jertfirea lui și Învierea constituie baza Euharistiei; la Cina cea de Taină, El trăiește în mod tainic jertfirea Sa și Învierea, așa cum le va trăi și în Euharistia Bisericii, pentru a le putea imprima în trupul și sângele nostru.

Dacă Jertfa de pe cruce și Învierea sunt necesare pentru instituirea Euharistiei, la fel de necesară este și Cina cea de Taină: fără ea, Apostolii nu și-ar fi putut însuși în mod real moartea și Învierea tainică a lui Hristos, dar nici noi; nu s-ar fi putut face trecerea de la moartea pe cruce și de la Înviere la trăirea lor de către noi sau de către El în noi; n-am fi știut că pe baza morții și a Învierii El a instituit Euharistia, prin care să rămână cu noi ca răstignit și înviat.

„Aceasta să faceți spre pomenirea Mea" (*Luca* 22,19); prin Euharistie se perpetuează amintirea Întrupării, a Jertfei și a Învierii, nu doar niște fapte trecute sau repetate, ci prelungite pe plan nevăzut și în noi. „Pentru că, ori de câte ori mâncați această pâine și beți acest pahar, moartea Domnului vestiți, până la venirea Lui" (*1 Corinteni* 11, 26): nu vestirea teoretică a unor fapte trecute, ci a unora care se perpetuează și în noi.

[234] Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, p. 95.

Prezența trupului Său jertfit și înviat în Euharistie face posibilă propria noastră moarte și înviere împreună cu El, în vederea părtășiei la viața veșnică. „Fără dependența mântuirii noastre de împreuna-moarte și înviere cu Hristos, nu ar fi necesară prezența Domnului în noi cu trupul Său jertfit și înviat, deci nu ar fi necesară Euharistia"[235].

Trăirea în continuare a Cinei celei de Taină, a Jertfei de pe cruce și a Învierii prin Euharistie este prezentată astfel de Sf. Ioan Gură de Aur: pentru cele din Noul Testament au fost preînchipuite cele din Vechiul Testament sau adevărul ia locul preînchipuirii – Hristos a pus capăt celei mai mari sărbători a Legii Vechi, înlocuind mielul cu propriul Său trup; dacă Vechiul Testament avea oi și viței, Noul Testament are Sângele Stăpânului; dacă paștele iudaic se săvârșea spre pomenirea minunilor din Egipt, cel de acum se săvârșește spre pomenirea Jertfei Mântuitorului; și dacă sângele acela a salvat întâii născuți, Sângele Lui este spre iertarea păcatelor întregii lumi.

Dacă până acum le-a vorbit de pătimiri și de Răstignire, în continuare le vorbește de Înviere, pe care o numește Împărăție: „nu voi mai bea din rodul viței până în ziua aceea când îl voi bea nou, în Împărăția Tatălui Meu" (*Matei* 26, 29).

După Învierea Lui din morți, Mântuitorul Hristos a mâncat și a băut împreună cu Apostolii (cf. *Faptele Apostolilor* 10, 41) pentru a-i convinge că Învierea din morți nu a fost o nălucire. „Așadar, pentru a arăta că Apostolii îl vor vedea înviat cu strălucire că va fi iarăși cu ei..., Hristos a spus: «Până în ziua aceea, când îl voi bea nou cu voi»"[236].

Nou înseamnă neobișnuit sau în chip minunat: după Înviere, Hristos nu va mai avea trup pătimitor, ci nepătimitor și nestricăcios, nemaiavând nevoie de hrană. Trupul lui Hristos de după Înviere, „nemuritor și nestricăcios", este prezent și în Euharistie, și de aici calitatea de „vin nou"[237].

[235] Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, p. 96.

[236] Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilia LXXXII*, II, în coll. *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 23, pp. 928-929.

[237] Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilia LXXXII*, II, în coll. *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 23, pp. 928-929.

Mântuitorul Hristos săvârșește Euharistia nu numai la Cina cea de Taină, ci și după Înviere, cu Luca și Cleopa, în drumul spre Emaus: „Și când a stat împreună cu ei la masă, luând El pâinea, a binecuvântat și, frângând, le-a dat lor. Și s-au deschis ochii lor și L-au cunoscut; și El s-a făcut nevăzut de ei" (*Luca* 24, 30-31). Cu această ocazie, El demonstrează că va săvârși în continuare Euharistia și în calitate de înviat, însă cu vin nou. Le reamintește de Cina cea de Taină și de porunca dată atunci de a săvârși Euharistia ca amintire a Lui, în sensul de continuare a prezenței Lui în calitate de înviat, identic însă cu Cel care a săvârșit Euharistia la început în mod văzut. „Le arată că acum au dovada că pot avea pe Hristos în mod real în Euharistie, odată ce a înviat, chiar dacă acum este nevăzut"[238].

Sf. Ioan Gură de Aur precizează faptul că înțelegerea corectă a Euharistiei nu este posibilă fără depășirea dimensiunii materiale exclusive, postulată de experiența umană comună, „Cuvintele pe care vi le-am spus sunt duh și sunt viață" (*Ioan* 6, 63), adică transcend experiențele noastre cotidiene și logica lor exclusiv materială: sensul lor devine unul nou, dumnezeiesc și duhovnicesc, înțelegerea corectă a tainelor dumnezeiești fiind condiționată de abordarea lor cu *ochi lăuntrici*, nu fizici[239].

Sf. Ioan Gură de Aur a interpretat vinul cel nou în sensul că trupul lui Hristos Însuși va fi după Înviere, deci și în Euharistie, nepătimitor și nestricăcios (incoruptibil), aceasta înseamnă deplina unire a dumnezeirii cu trupul asumat și unirea Lui cu noi sub forma pâinii și a vinului, spre viața eternă; trupul Lui este strâns unit cu Dumnezeu-Cuvântul prin Întrupare, adică este coborât din cer și pnevmatizat prin Înviere și prin Înălțare, adică înălțat la cer, prin copleșirea lui de Duhul sau ajuns la unirea culminantă cu dumnezeirea. Unirea strânsă a acestui trup cu Cuvântul și pnevmatizarea Lui de către Duhul poate explica posibilitatea acestei prefaceri, dar nu și modul cum se efectuează[240].

[238] Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, p. 98.

[239] Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la Sfântul Apostol și Evanghelist Ioan* (III), trad. S. Preda, C.-C. Rogobete, A. Tănăsescu, Ed. Gândul Aprins, București, 2018, pp. 121-123.

[240] Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, pp. 98-100.

Credința categorică a Bisericii primare în prezența reală a Trupului și Sângelui Mântuitorului Hristos în elementele euharistice este la fel de clar susținută și de Sf. Chiril al Ierusalimului, care socotește suficientă învățătura Apostolului Pavel (cf. *1 Corinteni* 11, 23-26) pentru a ne convinge că prin împărtășire suntem învredniciți să ne unim într-un singur trup și sânge cu Hristos.

> „Deci, cine va îndrăzni să se îndoiască de asta odată ce Însuși Domnul a declarat și a spus «acesta este Trupul Meu»? Cine se va îndoi vreodată să spună că nu este Sângele Lui, odată ce El Însuși a întărit și a spus «Acesta este Sângele Meu?» [...] Pentru aceasta suntem pe deplin încredințați că ne împărtășim cu Trupul și cu Sângele lui Hristos [...]. Astfel ajungem și purtători de Hristos, pentru că Trupul și Sângele Lui se împărtășesc mădularelor noastre. Astfel, după cuvintele fericitului Petru, ajungem părtași firii dumnezeiești (*2 Petru* 1, 4)"[241].

În Liturghia Sf. Vasile cel Mare, după sfințirea darurilor și înainte de împărtășire, preotul citește rugăciunea de mijlocire, rugăciune care are o dimensiune cosmică, „Cercetează-ne cu bunătatea Ta, Doamne [...]; vremuri bine întocmite și de folos ne dăruiește; pământului ploi line spre rodire trimite-i; binecuvântează cununa anului bunătății Tale", eclesiologică, „Fă să înceteze dezbinarea Bisericilor; potolește întărâtările păgânilor; răzvrătirile ereticilor strică-le degrab, cu puterea Sfântului Tău Duh", și eshatologică, „Pe noi pe toți ne primește în Împărăția Ta, fii ai luminii și ai zilei arătându-ne; dăruiește-ne pacea Ta și dragostea Ta, Doamne". Euharistia unește cerul și pământul în jurul Mielului lui Dumnezeu, răstignit, înviat și înălțat cu Trupul Lui uman la cer[242].

Euharistia nu este nici simbol spre a fi *contemplat* din exterior, nici o ființă (ousia) deosebită de omenitate, ci este Hristos Însuși, Domnul înviat, făcut cunoscut la frângerea pâinii (cf. *Luca* 24, 35), prin arătarea umanității Sale înviate. Euharistia nu este nici *imagine* (icoană), ci o taină care trebuie primită ca mâncare și băutură, neputând releva ceva simțului

[241] Sf. Chiril al Ierusalimului, *Cateheze*, pp. 355-359.
[242] Pr. A. Schmemann, *Euharistia – Taina Împărăției*, pp. 240-241.

vederii. „Hristos nu este arătat în Sfintele Daruri. El este dat. El este arătat în icoane. Partea vizibilă a realității Euharistiei este un chip ce nu poate fi înlocuit nici de imaginație, nici de privirea la Sfintele Daruri"[243].

După Sf. Nicolae Cabasila și Sf. Grigorie Palama, Euharistia nu doar reactualizează viața lui Hristos și ne-o dă spre *contemplare*, ci este momentul și locul în care umanitatea îndumnezeită a lui Hristos devine și umanitatea noastră.

4.16.4.2. Prefacerea pâinii și a vinului în Trupul și în Sângele Mântuitorului Hristos

Rațiunile tuturor lucrurilor își au originea și modelul în Rațiunea supremă sau în Cuvântul lui Dumnezeu. Prin Întrupare, Cuvântul Se face ipostasul trupului omenesc și-l atrage în cea mai profundă intimitate personală, ca rațiune cu originea în Sine fără a o anula astfel. Rațiunea trupului asumat și integrat în Rațiunea divină se unește acolo și cu rațiunea pâinii și a vinului, destinate să fie asimilate de trup. Dacă prefacerea rațiunilor pâinii și vinului în rațiunea Trupului și a Sângelui, în planul vieții pământești se face printr-un proces de asimilare naturală, în contextul Rațiunii divine se produce spontan. Astfel, pâinea și vinul Euharistiei nu mai subzistă în rațiunile lor separate, ci unite în rațiunea trupului Logosului întrupat, rațiune care se întrepătrunde și cu rațiunea oricărui alt trup omenesc[244]. Această întrepătrundere este condiționată însă de libertatea fiecărei persoane. Pnevmatizarea trupului Mântuitorului Hristos face vizibilă prezența ipostasului Cuvântului în el, prin el cei care cred putându-L primi în trupul lor, unindu-se astfel cu El. Trupul Lui pnevmatizat, înviat și nemuritor dă și trupului nostru fermentul nemuririi și al pnevmatizării. Chiar și atunci când acest proces se realizează, trupul nostru rămâne supus legii generale de slăbire și descompunere prin moarte, însă calitățile lui noi trec în sufletul nostru și persistă acolo până la învierea obștească, când cu ajutorul

[243] Pr. J. Meyendorff, *Teologia bizantină*, pp. 271-272.
[244] Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, p. 100.

lor, trupul uman va fi refăcut în stare pnevmatizată, proces ajutat și de faptul că atunci Cuvântul sau Rațiunea supremă va aduna în sine rațiunile existenței tuturor făpturilor, unindu-le intim cu Sine.

Pentru că rațiunea pâinii este să se prefacă în trup, unirea pâinii cu trupul Mântuitorului ipostaziat în Cuvântul are drept urmare prefacerea ei în trupul Lui. Deși se îndumnezeiește și se pnevmatizează, trupul Mântuitorului Hristos nu se preface în altceva, ca și trupul nostru prin unirea cu trupul asumat și pnevmatizat de Cuvântul, ambele rămânând trupuri distincte și deosebite. „Pentru că rațiunea fiecărui trup este să rămână trupul unei persoane, fie a persoanei Logosului, fie a unei persoane umane deosebite"[245].

De ce este necesară unirea Trupului și Sângelui Mântuitorului Hristos cu trupul și cu sângele nostru în forma pâinii și al vinului? Actul Împărtășirii de trupul nevăzut al lui Hristos trebuie să se facă în forme sensibile sau prin ceva, pâinea și vinul fiind cele mai înrudite cu trupul și sângele omenesc.

Mântuitorul Hristos nu preface, însă, pâinea și vinul în Euharistie pentru Sine, ci pentru cei care cred și vor să se împărtășească de El sub forma pâinii și a vinului. Această dorință este manifestată prin rugăciunea liturgică și prin invocarea Duhului Sfânt de către preot în numele comunității și cu participarea ei. Prezența Domnului în comunitate prin împărtășirile anterioare crește constant prin rugăciune și prin împărtășirile prezente, ea fiind deja trupul tainic al Mântuitorului Hristos. Comunitatea și pâinea oferită de ea sunt unite astfel cu Logosul întrupat. Unirea aceasta preexistentă între Cuvântul întrupat, comunitate și pâine stă la baza prefacerii pâinii și vinului în Trupul și Sângele Domnului în vederea unirii depline și cu trupul nostru[246]. Mântuitorul Hristos este pâinea cerească Care Se dăruiește constant și fără a Se sfârși, nevoia de hrană a credincioșilor și a comunității manifestându-se și ea constant.

[245] Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, p. 101.
[246] Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, p. 102.

Sf. Grigorie de Nyssa explică prefacerea elementelor euharistice astfel: dacă menținerea în ființă a oricărui trup se face prin hrană formată din mâncare și băutură, pâine și apă amestecată cu vin, și dacă Dumnezeu-Cuvântul, asumând trupul și firea umană și păstrându-le caracteristicile firești sau naturale, le-a menținut în viață prin mâncare și prin băutură, așa cum pentru noi oamenii pâinea este oarecum sinonimă trupului omenesc prin asimilare (prefacere), tot așa și trupul asumat fiind hrănit cu pâine este oarecum același lucru cu pâinea care se transformă în trup. „Dar acel trup, prin faptul că Dumnezeu-Cuvântul locuia în el, a trecut la vrednicia dumnezeiască"[247]. Pâinea mâncată de El se preface în trupul lui Dumnezeu-Cuvântul, dar ne și sfințește prin sălășluirea în acest trup a Cuvântului.

Așa cum la Cină pâinea s-a prefăcut în trup prin puterea lui Dumnezeu, prin aceeași putere se întâmplă același lucru și acum: pâinea se sfințește prin Dumnezeu Cuvântul și prin rugăciune, fără a se mai face trupul Cuvântului prin mâncare și prin băutură, ci transformându-se în trupul Cuvântului după cuvântul Lui (cf. *Matei* 26, 26). Și pentru că fără lichide nu am rămâne în viață, adăugăm lichidului din trupul nostru o parte de aceeași natură cu el. Acest lichid adăugat, prin puterea de transformare a trupului, se face sânge, dacă prin adăugarea vinului capătă puterea de a se transforma în căldură.

> „Deci, fiindcă trupul Mântuitorului a luat și această parte a hranei pentru a se menține și fiindcă Cuvântul întrupat pentru aceea S-a amestecat cu natura vremelnică a oamenilor, pentru ca prin comuniunea cu dumnezeirea să se îndumnezeiască și partea omenească, din această pricină El pătrunde prin trup în aceia care cred în iconomia harului, amestecându-Se cu trupurile acestora, pentru ca, prin unirea cu Cel nemuritor și omul să se facă părtaș al nestricăciunii. Și acestea le dă El, prin puterea binecuvântării, prefăcând materia celor ce se văd"[248].

Sinteza Sf. Ioan Damaschin rezumă magistral învățătura de credință a Bisericii: așa cum pâinea și vinul se prefac în trupul și în sângele celui

[247] Sf. Grigorie de Nyssa, *Marele cuvânt catehetic*, cap. 37, p. 127.
[248] Sf. Grigorie de Nyssa, *Marele cuvânt catehetic*, cap. 37, pp. 127-128.

care mănâncă și bea printr-un *proces de asimilare* natural și nu în alt trup, tot așa, dar prin invocarea Sfântului Duh, pâinea, vinul și apa se prefac în chip supranatural în Trupul și în Sângele lui Hristos „și nu sunt doi, ci unul și același". Unindu-se în mod real cu dumnezeirea, pâinea și vinul devin trupul luat din Fecioară, fără ca aceasta să însemne că trupul înălțat se coboară din cer, ci că pâinea și vinul se prefac în Trupul și în Sângele Lui, tot așa cum prin aceeași lucrare a Duhului, *S-a făcut Lui și în El Însuși* trup din Sfânta Născătoare de Dumnezeu. „Mai mult nu cunoaștem decât că Cuvântul lui Dumnezeu este real, activ, atotputernic, dar modul în care se prefac nu se poate cerceta"[249].

Prin mâncare, omul realizează comuniunea lui cu cosmosul ca realitate externă, identificându-se oarecum cu el; hrana devine trup și sânge omenesc printr-o transsubstanțiere naturală în care pâinea și vinul, ca și toate celelalte elemente nutritive, se introduc în trupul omenesc (non-eul pătrunde în eu) și prin eliminare se produce o altă transsubstanțiere, trupul și sângele întorcându-se în cosmos (eul devine nou-eu). Viața, ca schimbare a materiilor care se află la temelia alimentării este o prefacere permanentă în trupul și sângele omului a elementelor din univers, care își are geneza în rânduielile lui Dumnezeu (cf. *Facerea* 1, 29-30). Hrana aceasta nu asigură nemurirea, în vederea căreia Dumnezeu sădește pomul vieții; în Biserică, însă, există fructul vieții nemuritoare, ca dumnezeiască Euharistie.

Această acțiune naturală de prefacere s-a produs și în trupul Mântuitorului, cu pâinea și vinul asimilate care au generat creșterea fizică (cf. *Luca* 2, 40), ca în oricare trup uman, corporalitatea Lui unindu-se potențial cu lumea întreagă; pâinea și vinul consumate s-au prefăcut în Trupul și în Sângele Lui, îndumnezeindu-se în același timp prin asocierea inseparabilă dintre firea dumnezeiască și cea omenească.

Prefacerea pâinii și a vinului în vederea împărtășirii ucenicilor la Cina cea de Taină nu mai este una naturală pentru că nu se prefac prin consumarea lor de către Domnul, ci independent de acest fapt, de aici rezidând caracterul supranatural al prefacerii, Mântuitorul Hristos, în

[249] Sf. Ioan Damaschin, *Dogmatica*, p. 166.

virtutea atotputerniciei divine, extinzându-Și corporalitatea dincolo de limitele trupului Său.

Înălțarea nu înseamnă absență, ci o prezență nouă și perpetuă cu ucenicii (cf. *Matei* 28, 18-20); nu înseamnă nici dezcorporare, ci eternizarea trupului. Înălțarea presupune spiritualizarea desăvârșită a trupului care devine apt de a sta de-a dreapta lui Dumnezeu-Tatăl, dându-i-Se astfel toată puterea în cer și pe pământ, natura din trupul Lui fiind unită în mod inseparabil cu dumnezeirea[250].

4.16.5. *Euharistia ca Jertfă și ca Taină*

Dacă prin Taină Dumnezeu ne împărtășește o lucrare a Sa ca har și ca dar, iar prin jertfă noi oamenii ne oferim lui Dumnezeu, aspectul de jertfă și cel de Taină al Euharistiei sunt nedespărțite; ca jertfă, ea este o Taină, pentru că dăruindu-ne lui Dumnezeu ne împărtășim de sfințirea Lui, și ca Taină ea este o jertfă, pentru că împărtășirea cu trupul jertfit și înviat ne imprimă și nouă starea de jertfă prin care înaintăm spre înviere.

În toate tainele, Mântuitorul Hristos *ni Se oferă* și, împreună cu Sine, *ne oferă* pe toți Tatălui, deci toate Tainele nu au numai un caracter de Taină, ci și de Jertfă, toate fiind dependente de Jertfa Lui. Prin starea Lui actuală, perpetuă, de jertfă, primim și noi puterea de a ne jertfi prin Taine. Dacă ne-am raporta la Jertfa Lui ca la o simplă amintire, puterea ne-ar aparține în exclusivitate și Tainele nu ar mai fi necesare. Starea de jertfă, ca predare a Lui ca om Tatălui și aflător într-un trup capabil să moară, s-a manifestat plenar și s-a împlinit fizic prin moartea pe cruce, dar se prelungește odată cu Înălțarea la cer, ca predare spirituală totală a umanității Sale Tatălui în vederea umplerii desăvârșite de dumnezeire pe care o păstrează în starea de înviere, de înălțare și pnevmatizare[251].

Separarea celor două aspecte ale Euharistiei fie anulează temelia tuturor Tainelor, fie nu mai pune jertfa euharistică în legătură cu jertfa

[250] Serghei Bulgakov, *Dogma euharistică*, trad. Pr. P. Angelescu, Ed. Paideia, București, 2000, pp. 28-47.

[251] Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, pp. 104-105.

actuală și perpetuă a lui Hristos și nu mai vede strânsa relație dintre împărtășirea și starea de jertfă a lui Hristos; în acest caz, nici celelalte Taine nu mai au aspect de jertfă eliminându-se astfel eforturile ascetice din viața credincioșilor.

Dispoziția activă de jertfă echivalează cu mișcarea de convergență între Fiul întrupat și cei care cred, dar și între toți cei care cred. Jertfa este o mișcare de convergență spre înaintare într-o cunoaștere a infinității ființei și a dragostei treimice, fapt care presupune posibilitatea participării ființelor umane la această infinitate. „Tainele, întreținând în viața în Hristos a credincioșilor puterea lor de a se jertfi fără sfârșit, susțin în ei prin aceasta mișcarea de convergență și de înaintare nesfârșită"[252].

Pentru că noi nu putem intra la Tatăl decât în stare de jertfă curată, pe care nu o putem dobândi decât din starea de jertfă curată a lui Hristos, Care Se aduce perpetuu Tatălui, El Se pune la dispoziția noastră în Euharistie pentru ca odată cu Sine să ne ofere și pe noi Tatălui.

> „Căci nu ne desăvârșim în altă parte, ci, desigur, numai în biserici vom fi bineprimiți lui Dumnezeu și Tatăl, aducându-ne ca preot Hristos. Pentru că prin El avem intrare și El ne-a inaugurat trecerea la existență, intrând ca înaintemergător al nostru în Sfintele Sfinților și arătându-ne calea adevărată"[253].

Dar Mântuitorul Hristos nu ne aduce jertfă ca pe niște obiecte, ci ca persoane, existând deci și o inițiativă proprie în procesul jertfirii. Avem și noi datoria de a aduce lui Dumnezeu jertfe duhovnicești și daruri spirituale. „Ci, pășind pe urmele lui Hristos, după cum s-a scris (cf. *1 Petru* 2, 21), ne vom jertfi ca preoți noi înșine [...]. Dar ne înălțăm la starea de jertfă cu adevărat duhovnicească și preabine mirositoare Tatălui, prin Fiul"[254].

Se produce astfel o relaționare strânsă între Jertfa Lui și jertfa noastră, în sensul că jertfa noastră face parte din Jertfa Lui și Jertfa Lui din jertfa noastră. Dacă prin Jertfa și arhieria Mântuitorului Hristos și prin

[252] Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, p. 106.
[253] Sf. Chiril al Alexandriei, *Închinarea și slujirea în Duh și adevăr*, p. 545.
[254] Sf. Chiril al Alexandriei, *Închinarea și slujirea în Duh și adevăr*, pp. 343-344.

jertfa și preoția specială și cea generală a tuturor credincioșilor se constituia Biserica, înseamnă că Biserica este o comunitate jertfitoare, adică de iubire neîntreruptă în Hristos, o comunitate sacerdotală, un neam sfânt și o preoție împărătească (cf. *1 Petru* 2, 9). Preoția Mântuitorului Hristos este împărtășită în întreaga Biserică și o califică în integralitatea ei, starea de jertfă continuă fiind relația de intimitate a făpturii cu Dumnezeu sau modul de depășire continuă a acesteia cerut de comuniunea iubitoare cu El. La starea de jertfă neîntreruptă a Mântuitorului Hristos, sugerată de prezența Lui continuă pe altare, trebuie să se adauge și jertfa noastră continuă, imposibilă însă, fără asocierea ei cu jertfa curată a Mântuitorului Hristos[255]. Snopul care se aducea jertfă în Vechiul Testament este înțeles de Sf. Chiril al Alexandriei ca reprezentând umanitatea îndumnezeită și înălțată la cer asumată de Mântuitorul Hristos, umanitate în care suntem cuprinși toți și pe care El o prezintă Tatălui în starea ei curățită de păcat prin Jertfa Lui, Jertfă care presupune și asocierea jertfei noastre personale. „Așadar, în Hristos câștigăm putința de a veni în fața lui Dumnezeu, căci ne învrednicește de acum de privirea Lui, ca pe unii ce suntem sfințiți"[256].

În Euharistie se produce ceea ce Părintele Stăniloae numește dialogul darurilor: dacă pâinea este elementul care întreține viața oamenilor, prin prescura adusă lui Dumnezeu, comunitatea arată că pune însăși viața ei la dispoziția lui Dumnezeu; dar atât pâinea, cât și viața proprie sunt daruri ale lui Dumnezeu. În pâinea oferită întorc acest dar lui Dumnezeu. Duhul preface pâinea oferită sau viața ca dar în trupul lui Hristos, Care, oferindu-Se celor care cred că un dar superior înalță viața lor la o stare îndumnezeită.

> „Dar ca să prefacă pâinea oferită de comunitate în trupul Său, Hristos trebuie să o ia în Sine ca o jertfă a acesteia. Euharistia se constituie astfel ca un dialog și ca o întâlnire de daruri între oameni și Dumnezeu în Hristos, ca o culminare a acestui dialog și întâlniri"[257].

[255] Pr. Dumitru Stăniloae, „Legătura între Euharistie și iubirea creștină", în: *Studii Teologice*, XVII (1965), 1-2, pp. 30-31.
[256] Sf. Chiril al Alexandriei, *Închinarea și slujirea în Duh și adevăr*, p. 593.
[257] Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, pp. 108-109.

Dacă între Jertfa lui Hristos și jertfa noastră nu există nicio separație individualistă, această separație nu există nici între jertfa mea și jertfa celorlalți. Ideea este exprimată în Liturghie prin formula: „Pe noi înșine și unii pe alții și toată viața noastră lui Hristos Dumnezeu să o dăm". Euharistia este a Bisericii sau a comunității care se oferă nu numai prin pâine, ci și prin toate rugăciunile ei. „Trimite Duhul Tău cel Sfânt peste noi și peste aceste daruri ce sunt puse înainte". Duhul preface jertfa comunității sau a vieții ei în trupul jertfit al lui Hristos și adus Tatălui, pe care îl oferă apoi comunității pentru ca aceasta să se umple și mai mult de trupul Lui jertfit.

Trupul jertfit și înviat se întâlnește cu trupul Său tainic, jertfit în pâinea și în vinul euharistic. Trupul jertfit în Euharistie este numai trupul Lui, dar are în El darul comunității sau jertfa ei pentru a o prezenta în Sine și pe ea Tatălui. Deși prezentă ca jertfă în pâinea prefăcută, comunitatea nu se confundă totuși cu trupul personal al lui Hristos cu care rămâne într-un raport dialogic. Persoanele sunt aduse în jertfa Lui în mod distinct, nu ca obiecte amalgamate; deși strâns unită cu El, comunitatea primește numai trupul lui Hristos, iar persoanele se împărtășesc de Hristos, nu și de ele însele, la fel și comunitatea: nu se împărtășește și de ea însăși, fapt pentru care se pronunță formula „Se împărtășește robul". Ca și în celelalte Taine, și în Euharistie se inaugurează o relație personală a lui Hristos cu fiecare persoană, deși aceasta are loc în cadrul comunității, în vederea actualizării și dezvoltării unei vieți de jertfă, din puterea Jertfei lui Hristos[258].

Asumarea noastră ca jertfă în Hristos și menținerea noastră distinctă se arată și în faptul că, pe lângă prescura din care se scoate agnețul, sunt aduse și alte prescuri din care se scot părticele așezate în jurul agnețului, ale sfinților și ale Maicii Domnului, pentru a preciza și persistența lor ca persoane în aducerea jertfei lor, punându-se părticelele lor lângă agneț. Aceste miride nu se prefac nici în trupul lui Hristos și nici în trupurile celor care le aduc. Credincioșii se împărtășesc de trupul lui Hristos, fără a-și pierde, însă, identitatea.

[258] Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, p. 110.

Părticelele sfinților și ale Maicii Domnului reprezintă predarea lor tainică lui Dumnezeu, după modelul Mântuitorului Hristos, biruința lor duhovnicească constituind dovada rodirii Jertfei Lui în ei, fiind exemple de urmat pentru cei vii. Faptul că Hristos Se aduce pe Sine jertfă, dar și comunitatea, precum și faptul că aceasta din urmă, aducându-se pe sine jertfă din puterea jertfei lui Hristos, îl aduce și pe Hristos jertfă, ilustrează atât persistența comunității, cât și reciprocitatea dintre ea și Hristos în aducerea jertfei: „Încă aducem Ție această jertfă...".

Momentul aducerii lui Hristos ca jertfă coincide cu momentul prefacerii darurilor, dar arată și faptul că aducerea jertfei implică o anumită sfințire a comunității prin coborârea Duhului Sfânt, deci și un aspect de Taină. Unirea comunității cu Hristos în rugăciune sporește puterea duhovnicească prin care se săvârșește această prefacere, totul înduhovnicindu-se din puterea trupului înduhovnicit al lui Hristos, Care „Se sfărâmă și se împarte", evidențiindu-se astfel aspectul de taină, dar și de jertfă al Euharistiei.

Sfințirea credincioșilor este un efect al împărtășirii de jertfă din puterea Jertfei lui Hristos.

> „Propriu-zis, de-abia prin actul împărtășirii credincioșilor se încheie Euharistia ca jertfă și ca taină, căci abia acum se înfăptuiește scopul ei de jertfă adusă Tatălui, dar și sfințirea credincioșilor; abia acum se rostește numele fiecărui credincios, ca la toate Tainele"[259].

Frângerea dinainte de împărtășire încununează o frângere începută la proscomidie, care reprezintă Nașterea: în Naștere era implicată destinația Lui pentru cruce și pentru împărtășire, deci nu este în stare de jertfă numai în momentul Răstignirii, ci și după Înviere și Înălțare, ca și noi să ne putem împărtăși de El în stare de jertfă.

Împărtășirea de acum anticipează și o împărtășire de Hristos cel jertfit și înviat în viața viitoare. „În această împărtășire finală și eternă se încheie iconomia mântuirii, această unire eternă a oamenilor cu

[259] Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, p. 114.

Dumnezeu în Hristos. Euharistia în viața de veci este, ca încoronare a iconomiei dumnezeiești, acea unire desăvârșită între creațiune și Hristos, în care Dumnezeu va fi totul în toate" (*1 Corinteni* 15, 28)[260].

4.16.6. *Preotul ca săvârșitor văzut al Euharistiei*

Noul Testament desăvârșește Vechiul Testament și în ceea ce privește rolul preotului de săvârșitor al Euharistiei. Dacă atunci erau necesare jertfe obiective sau fizice aduse de către preoți pentru popor, acum este necesară Jertfa obiectivă a lui Hristos, adusă prin preot, ca organ văzut al Lui. Pentru că Hristos nu Se întrupase încă și, deci, nu Se afla într-o continuă stare de jertfă, jertfele Vechiului Testament nu aduceau harul mântuitor, neputând oferi credincioșilor puterea de a se jertfi împreună cu Hristos. Pentru că prin preoția Vechiului Testament, Hristos nu lucra încă asupra celor care credeau, numai în Noul Testament Jertfa obiectivă a lui Hristos, continuată și extinsă în noi, are puterea de a ne și transforma.

Sf. Chiril al Alexandriei vede preoția Noului Testament preînchipuită de cea a Vechiului Testament, în care taina lui Hristos licărește în umbre și în închipuiri (tipuri), fie prin Melchisedec care primește zeciuială de la Avraam (cf. *Evrei* 7, 9), fie prin Aaron și urmașii lui, cărora Dumnezeu le încredințează cortul adunării în care să-și exercite datoria lor preoțească. Aaron este chipul (tipul) lui Hristos, iar cei care preoțesc împreună cu Aaron – chipul (tipul) Sfinților Apostoli, împreună lucrători și împreună liturghisitori cu Hristos (cf. *1 Corinteni* 3, 9), vistiernici și lucrători ai tainelor lui Dumnezeu (cf. *1 Corinteni* 4, 1) sau slujitori ai Noului Testament (cf. *2 Corinteni* 3, 6), prin care și noi înșine am crezut.

> „Iar dacă ar vrea cineva să cerceteze rânduielile Bisericii (cortul sfânt al Noului Testament) s-ar minuna pe drept cuvânt de preînchipuirea din Lege. Căci episcopilor, ca unora ce au primit conducerea și celor de un grad mai mic, adică preoților, li s-a încredințat jertfelnicul

[260] Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, p. 115.

> și cele din lăuntrul catapetesmei. Și lor se cade să li se spună: vor păzi cele ce sunt ale poporului, adică făgăduințele și împlinirea lor de către cei care vor aduce daruri (*Psalmul* 75, 11)"[261].

Legea Vechiului Testament arată că, în conformitate cu voia lui Dumnezeu, nu poate exista Biserică fără preot și fără jertfă, iar Noul Testament impune faptul că Hristos este Arhiereul prin excelență, care Se jertfește perpetuu, lucrând prin episcop și prin preot asupra celor care cred[262].

Pentru toate aceste motive, în teologia ortodoxă, Euharistia este strâns legată de Biserică. Săvârșitorul văzut al Euharistiei este episcopul sau preotul, *ca organ al lui Hristos și ca reprezentant al Bisericii*, sfințit de Dumnezeu în Biserică în vederea săvârșirii Tainelor în ea și pentru ea. Această sfințire amintește de sfințirea ca om a Mântuitorului Hristos, prin Tatăl, în vederea aducerii Lui ca jertfă. Pornind de la calitatea Bisericii de trup tainic al lui Hristos, identitatea dintre Hristosul din cer și cel din Biserică este reprezentată de preot sau prin preot. Acesta se roagă împreună cu comunitatea și aduce Jertfa lui Hristos ca jertfă pentru Biserică și ca jertfă a Bisericii, în Biserică, de vreme ce Hristos Se aduce jertfă pentru toți, tot așa cum, în Vechiului Testament, mielul pascal nu putea fi jertfit decât numai în Ierusalim și prin preotul legiuit.

Pentru a nu transforma raportul lui Hristos cu cei care cred într-o manifestare exclusiv subiectivă sau într-o iluzie, El rânduiește o persoană prin care săvârșește vizibil actul primirii jertfelor și rugăciunilor lor, pentru a le prezenta Tatălui. Convingerea că prin preot lucrează Hristos Însuși oferă fermitate rugăciunii Bisericii pentru o anumită comunitate și pentru credincioșii aparținători, el fiind autorizat în acest sens de Hristos și de Biserică.

Prin rugăciunea Bisericii, preotul se supune lui Hristos, dar se și unește cu El, nu ca persoană particulară, ci ca reprezentant al comunității și al credincioșilor, cu care și pentru care se roagă. Pentru

[261] Sf. Chiril al Alexandriei, *Închinarea și slujirea în Duh și adevăr*, pp. 448-450.
[262] Pr. D. Popescu, *Iisus Hristos Pantocrator*, p. 334.

acest motiv, în rugăciunea de invocare a Duhului Sfânt este prezentă și comunitatea care se oferă ea însăși lui Dumnezeu prin rugăciune și prin darurile euharistice.

Deci, este foarte importantă unitatea comunității în credință și în rugăciune, fapt sinonim cu unitatea ei în Hristos și în Duhul Sfânt, exprimată și susținută de rugăciunea și de credința preotului în faptul că Duhul Sfânt provoacă prefacerea darurilor, concomitent cu sfințirea comunității. „De aceea, Biserica Ortodoxă nu poate admite slujba prefacerii euharistice și împărtășirea cu cei de alte credințe"[263].

Pentru că unitatea Bisericii se pierde acolo unde inșii se roagă separat și acolo unde prefacerea nu este legată de rugăciunea comunității unite în Hristos și care trăiește această unitate într-o persoană reprezentativă, văzută drept centru obiectiv de convergență a ei, în Ortodoxie epicleza evidențiază importanța rugăciunii episcopului sau preotului ca expresie a lucrării Duhului lui Hristos și ca mijloc de trăire a rugăciunii comunității, unită cu El în rugăciune. Toate Tainele se săvârșesc prin Duhul Sfânt invocat prin rugăciunea preotului ca rugăciune a Bisericii și ca expresie a conștiinței smerite că totul vine de la Dumnezeu prin rugăciunea Bisericii făcută din puterea Duhului Sfânt prezent în Biserică. În urma acestei rugăciuni, preotul constată că Taina se săvârșește de Duhul lui Hristos, afirmând: *se botează*, iar nu *eu te botez*, *se cunună*, iar nu *eu te cunun*, *se împărtășește*, iar *nu eu te împărtășesc*.

Eliminarea epiclezei arată diminuarea importanței rugăciunii preotului și a comunității în prefacerea euharistică, dar și diminuarea rolului Sfântului Duh, Care lucrează prin rugăciunea comunității, prefacerea fiind consecința automată a cuvintelor de instituire a Tainei de către Mântuitorul Hristos[264].

De la afirmarea rolului individualist al preotului (*eu te botez* etc.) se trece la ideea că rolul lui în Taine nu este indispensabil: Botezul poate fi săvârșit fără preot nu numai în caz de necesitate, ci chiar în afara Bisericii; confirmarea este săvârșită de episcop; căsătoria – de cei care se

[263] Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, p. 117.

[264] Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, pp. 117-118.

căsătoresc, preotul fiind doar martor; Hirotonia o săvârșește episcopul; în mărturisire, penitentul trăiește o relație cu legea divină și bisericească abstractă din care lipsește fața preotului, care reprezintă fața iubitoare a lui Hristos; maslul, ca extremă ungere, nu mai are în cel care îl primește un partener conștient al relației cu preotul. Doar în Euharistie rolul preotului își păstrează necesitatea, dar fără epicleză, care accentuează calitatea lui de centru al rugăciunii comunității, transsubstanțierea făcându-se de la sine, doar prin repetarea cuvintelor de la instituire. În egală măsură, nu se pune accent nici pe relația personală a primitorului Tainei cu preotul săvârșitor, ca organ sau instrument prin care lucrează Hristos. Scăzând rolul preotului ca persoană, scade și importanța relației și a angajării personale a primitorului cu preotul; fără a fi numit primitorul Tainei, preotul declară: *Eu te botez, eu te absolv, trupul lui Hristos.* Aceste formule se pot raporta la oricare individ dintr-o masă uniformă și indistinctă.

> „Exercițiul unei puteri asupra unei Biserici a cărei unitate e concepută ca aceea a unei mase, nu ca o unitate a persoanelor ce se întâlnesc prin rugăciune, stă în legătură cu acest fel de a administra Tainele unor inși neindicați pe nume. Puterea jurisdicțională a papei, nelegată de o Taină specială în originea și practicarea ei, chiar când vrea să se considere primat de slujire, nu e primat de rugăciune, pentru că în acest caz n-ar putea fi primat de jurisdicție"[265].

Protestantismul neagă preoția slujitoare pentru că nu mai consideră necesară Jertfa perpetuă a Mântuitorul Hristos și necesitatea asocierii jertfei credincioșilor cu Jertfa Lui. Mântuirea a fost obținută exclusiv prin Jertfa de pe Golgota, văzută ca un echivalent juridic substitutiv al păcatelor omenirii, odată pentru totdeauna, fără a mai fi necesară actualizarea ei. Credința subiectivă a celor care vor să-și însușească această mântuire ia locul angajării în contextul lucrării mântuitoare a lui Hristos ca lucrare obiectivă perpetuă în Biserică. Necesitatea preotului devine

[265] Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, p. 119.

evidentă numai în situația în care lucrarea mântuitoare a lui Hristos se desfășoară în continuare, proces în care este antrenat și credinciosul, așa cum se crede și se mărturisește în Ortodoxie.

„Mântuirea noastră depinde de continuarea lucrării de sus a lui Dumnezeu, nu de simpla noastră decizie subiectivă de a accepta că Hristos ne-a mântuit pe Golgota, nici de o atribuire a meritelor lui Hristos pe seama noastră, fără rugăciune. Faptul acesta trebuie concretizat în lucrarea obiectivă vizibilă a preotului, prin care lucrarea lui Hristos ne atrage și pe noi în ea"[266].

4.16.7. *Semnificația actului văzut al împărtășirii ilustrată în rânduiala Sfintei Împărtășanii*

Canonul Sfintei Împărtășanii ilustrează conștiința condiției de om căzut în păcat, importanța momentului, necesitatea unei pregătiri autentice, precum și consecințele actului împărtășirii. Numai pocăința autentică poate face posibilă împărtășirea cu vrednicie și unirea cu Hristos, dar și cu Tatăl și cu Duhul Sfânt, în vederea vieții eterne și a împărtășirii prisositoare de darurile lui Dumnezeu făcute accesibile prin împărtășirea cu vrednicie de Trupul și de Sângele Mântuitorului Hristos înviat și înălțat la cer.

Rugăciunile făcute înainte de împărtășire urmăresc să conștientizeze primitorul de realitatea fizică a împărtășirii cu Hristos și, prin El, cu Sfânta Treime, deși omul nu va putea ajunge vreodată la o stare de curățire desăvârșită. Importantă este coborârea iubitoare a lui Dumnezeu la noi și solidarizarea Lui cu omul căzut prin Întrupare, parte integrantă a providenței divine, fără care chipul lui Dumnezeu din om nu poate ajunge la asemănare, iar cosmosul la calitatea de cer nou și de pământ nou, în care lucrarea răului nu mai este posibilă. Așa cum a binevoit a Se culca în peșteră și în ieslea necuvântătoarelor, pătrunde și în noi prin împărtășire, sfințindu-ne și luminându-ne, învrednicindu-ne să stăm

[266] Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, p. 120.

de-a dreapta Lui împreună cu toți sfinții și să-L întâmpinăm la a doua Sa venire. Credinciosul știe că mulțimea păcatelor lui nu pot covârși nici iubirea și nici răbdarea lui Dumnezeu; prin împărtășire, Dumnezeu ne face părtași dumnezeirii Lui și vorbește cu noi ca și cu niște prieteni adevărați; deși suntem iarbă uscată, prin împărtășirea cu focul dumnezeiesc nu ardem, ci ne răcorim ca odinioară rugul nears, mulțumind lui Dumnezeu pentru mărinimia Lui.

Prin rugăciunile de mulțumire după dumnezeiasca împărtășire, credinciosul își manifestă recunoștința că nu a fost lepădat, după păcatele lui, ci făcut *părtaș* la împărtășirea cu Preacuratele Taine spre sfințirea sufletului și a trupului, ca și spre dobândirea împărăției cerești. Prin împărtășire, trupul Lui intră în alcătuirea mădularelor noastre și arde spinii tuturor păcatelor, luminează simțurile și ne face locaș al Duhului Sfânt și fii ai luminii.

4.17. Taina Mărturisirii sau a Pocăinței

4.17.1. *Taina Pocăinței în Tradiția Bisericii*

Formal și implicit, Mântuitorul Hristos instituie Taina prin faptul că a săvârșit-o primul, dar și prin faptul că a dat puterea iertării păcatelor ucenicilor Săi și urmașilor acestora. El iartă păcatele numeroaselor persoane care și-au manifestat credința în El, I-au cerut ajutorul, mărturisindu-și păcatele și acceptând îndemnul de a nu mai păcătui (cf. *Matei* 1, 2; *Luca* 5, 24; 7, 24, *Ioan* 8, 11), deci în urma unei relații personale sau nemijlocite cu El.

Pentru că, în urma Înălțării, El nu va mai putea acorda iertarea păcatelor în mod vizibil, dă această putere ucenicilor Săi, împărtășindu-le Duhul Său Cel Sfânt. Pornind de aici, puterea aceasta care se va manifesta prin ei este, de fapt, propria Lui putere, iertarea acordată de ucenici fiind acordată de Hristos Însuși în cer.

Această putere specială și permanentă nu o acordă Mântuitorul Hristos tuturor celor cu care a relaționat în vreun fel, ci exclusiv ucenicilor Săi și urmașilor acestora printr-un act verificabil obiectiv, care

le oferă legitimitate. Și dacă în cazul Apostolilor acest act a constat în investirea lor cu Duhul de către Mântuitorul Însuși, în cazul urmașilor acestora, garanția constă într-un act de consacrare săvârșit în Biserică de către Duhul Sfânt și certificat de Biserică prin invocarea Lui de către un episcop, consacrat și el tot în Biserică. „Numai așa se poate verifica obiectiv că o persoană omenească nu și-a luat de la sine puterea lui Hristos de a ierta păcatele"[267]. Persoanele alese pentru exercitarea acestei puteri primesc această putere de la Hristos printr-un act vizibil săvârșit în Biserică, alegerea fiind atât un act al Duhului Sfânt, cât și al Bisericii sau un act al Duhului lucrător printr-un act vizibil săvârșit în Biserică sau de Biserică.

> „Actele săvârșite de persoana consacrată în modul acesta au calitatea de acte ale lui Hristos, prin faptul că au girul Bisericii. Biserica, în calitate de trup al lui Hristos, plină de Hristos, e mediul vizibil în care și prin care Hristos alege unele persoane pe care le investește cu puterea Sa, ca să exercite El prin ele această putere"[268].

Acest proces este ilustrat istoric de *Faptele Apostolilor*, de *Epistolele* Noului Testament și de *Apocalipsă*[269]. „Iar Petru a zis către ei: Pocăiți-vă și să se boteze fiecare dintre voi în numele lui Iisus Hristos, spre iertarea păcatelor voastre, și veți primi darul Sfântului Duh" (*Faptele Apostolilor* 2, 38). *Metanoia* trebuie să conțină și un act pozitiv de credință în Hristos: „Deci pocăiți-vă și vă întoarceți (*epistréphein*) ca să se șteargă păcatele voastre" (*Faptele Apostolilor* 3, 19) și vălul care stă pe inima primilor chemați la Evanghelie (a evreilor) să se poată ridica (cf. *2 Corinteni* 3, 16). Bogăția bunătății, a îngăduinței și a îndelungii Lui răbdări pot fi disprețuite atunci când nu se știe că „bunătatea lui Dumnezeu te îndeamnă la pocăință" (*Romani* 2, 4). Creștinii de origine iudaică fac constatarea surprinzătoare că „păgânilor le-a dat Dumnezeu pocăința

[267] Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, p. 124.

[268] Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, p. 125.

[269] Pr. Dumitru Stăniloae, „Mărturisirea păcatelor și pocăința în trecutul Bisericii", în: *Biserica Ortodoxă Română*, LXXVIII (1955), 3-4, pp. 219-241.

spre viață" (*Faptele Apostolilor* 11, 18), în Antiohia numindu-se pentru prima dată ucenicii lui Hristos creștini (cf. *Faptele Apostolilor* 1, 26).

Deși harul primit la Botez este dat o dată pentru totdeauna, cei botezați pot să cadă iar în păcat și, când se întâmplă așa, pocăința este din nou necesară pentru a putea restabili comuniunea cu Dumnezeu. La această pocăință îl cheamă Petru pe Simon Magul (cf. *Faptele Apostolilor* 2, 22), Iacob precizează că cel care întoarce un păcătos de la rătăcirea lui „își va mântui sufletul din moarte și va acoperi mulțime de păcate" (*Iacob* 5, 20), Pavel se bucură de faptul că cei din Corint s-au „întristat spre pocăință" (*2 Corinteni* 7, 9) și îl îndeamnă pe Timotei să certe cu blândețe pe cei care îi stau împotrivă „ca doar le va da Domnul pocăință spre cunoașterea adevărului" (*2 Timotei* 2, 25) etc. În vederea judecății finale și trecând cu vederea veacurile neștiinței, „Dumnezeu vestește acum oamenilor ca toți, de pretutindeni, să se pocăiască" (*Faptele Apostolilor* 17, 30-31) și dacă evenimentul nu s-a produs încă înseamnă că El „îndelung rabdă pentru voi, nevrând să piară cineva, ci toți să vină la pocăință" (*2 Petru* 3, 9).

Dacă la începutul vieții în Hristos, Taina Euharistiei urmează după Taina Botezului și a Mirungerii, desăvârșind astfel unirea cu Hristos a celor intrați în Biserică, după acest moment Euharistia urmează după Taina Mărturisirii pentru că întărește din nou unirea cu Hristos a creștinului care, prin păcatele făcute după Botez, slăbește în diferite grade unirea lui cu Hristos. Împărtășirea neprecedată de Mărturisire ar fi posibilă numai în situația în care după Botez nu se mai săvârșește niciun păcat, dar întrucât nu există om care să nu greșească este obligatorie împărtășirea numai după mărturisirea păcatelor care împiedică întâlnirea fiecărui credincios cu Hristos[270].

În concluzie, Taina Pocăinței sau a Mărturisirii, instituită de Mântuitorul Hristos, constă în iertarea păcatelor celor care le mărturisesc și se căiesc pentru ele, în mod văzut de către episcop sau preot și în mod nevăzut de către Hristos Însuși. A fost practicată de către episcopi și preoți încă de la începuturile Bisericii, deși în Epistola lui Iacov se face următoarea

[270] Pr. D. Popescu, *Iisus Hristos Pantocrator*, p. 340.

recomandare: „Mărturisiți-vă deci unul altuia păcatele și vă rugați unul pentru altul ca să vă vindecați, că mult poate rugăciunea stăruitoare a dreptului" (*Iacov* 5, 16). Această mărturisire reciprocă nu presupune și iertarea păcatelor pe care o pot da numai episcopul și preotul, în calitatea lor de împuterniciți ai lui Dumnezeu, ci vindecă doar slăbiciunile care au generat mărturisirea reciprocă. În Biserică se practică până astăzi iertarea reciprocă a credincioșilor, numită uneori și sărutarea păcii, pornind de la rugăciunea *Tatăl nostru*, „și ne iartă nouă greșelile noastre, precum și noi iertăm greșiților noștri", și de la pilda celor doi datornici (cf. *Luca* 7, 41): cel căruia cămătarul îi va ierta mai mult, îl va iubi mai mult decât cel căruia cămătarul i-a iertat mai puțin[271].

Practicarea acestei taine chiar de la începuturile Bisericii, în toate componentele ei (mărturisirea, căința și iertarea), este atestată de numeroase mărturii. În scrierile Părinților apostolici se fac referiri frecvente la Taina Pocăinței: „Să-ți mărturisești păcatele"[272] pentru că este de preferat mărturisirea lor pentru om, decât învârtoșarea inimii[273]. Sf. Ignatie Teoforul vorbește atât despre preoți, cât și despre episcopi prin care oamenii ajung la unirea cu Dumnezeu, susținând însă superioritatea episcopilor: „Dumnezeu iartă pe toți care se pocăiesc, dacă se pocăiesc în unire cu Dumnezeu și în comuniune cu episcopul"[274]. În toate aceste exemple se fac trimiteri la spovedania individuală (tu sau el), nu la cea colectivă; termenul generic „preoți" se referă în egală măsură atât la preoți, cât și la episcopi, precizând rolul acestora în Taina Pocăinței; pentru a evita tendințele centrifuge, Sf. Ignatie Teoforul insistă asupra necesității comuniunii cu episcopul, în calitatea sa de „supraveghetor" al unei comunități creștine.

De asemenea, *Didahia* sau *Învățătură a celor doisprezece Apostoli* face referiri de ordin general la Taina Pocăinței, precizând că participarea la rugăciunea comună din biserică, fără mărturisirea păcatelor, se

[271] Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, p. 125.

[272] *Epistola zisă a lui Barnaba*, p. 136.

[273] Sf. Clement Romanul, *Epistola către Corinteni*, 46, 5-6, în coll. *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 1, pp. 72-75.

[274] Sf. Ignatie Teoforul, *Epistola către Filadelfieni*, p. 180.

face cu o *conștiință rea* sau: „Când vă adunați în duminica Domnului, frângeți pâinea și mulțumiți, după ce mai întâi v-ați mărturisit păcatele voastre, ca jertfa voastră să fie curată"[275]. Dacă celelalte documente din epoca apostolică fac referiri punctuale la rolul preotului sau al episcopului în Biserică și la administrarea Tainelor, inclusiv Pocăința, este posibil ca autorul Didahiei, pornind de la o realitate cunoscută de toată lumea, să creadă că aceste precizări nu sunt necesare. Și Sf. Policarp al Smirnei îndeamnă preoții „să fie miloși și milostivi cu toți [...], să nu fie aspri în judecată, știind că toți suntem supuși păcatului. Dacă ne rugăm Domnului să ne ierte, suntem datori și noi să iertăm"[276].

Și în scrierea lui Herma, *Păstorul*, găsim referiri la o iertare a păcatelor, diferită de cea dobândită prin botez: „Dacă cineva, fiind ispitit de diavol, păcătuiește după acea sfântă și mare chemare, acela mai poate face pocăință o singură dată; dar dacă păcătuiește mereu, chiar dacă se pocăiește, unui om ca acesta pocăința nu îi este de niciun folos"[277]. Aceeași abordare, dar mai nuanțată, o găsim și la Clement Alexandrinul: „A te gândi să păcătuiești iarăși, pentru că te poți pocăi de mai multe ori, înseamnă să fii nestatornic din pricina lipsei de exercițiu. Este, așadar, o aparență de pocăință și nu pocăință, atunci când ceri de multe ori iertare pentru păcatele pe care le-ai săvârșit de multe ori"[278].

Începând cu Tertulian (secolul al III-lea), Taina Pocăinței, ca știința a tămăduirii sufletului, începe să fie comparată cu medicina, știința tămăduirii trupurilor. Pentru toate păcatele săvârșite fie cu trupul, fie cu sufletul, fie cu fapta, fie cu gândul, Dumnezeu nu are în vedere doar pedeapsa prin judecată, ci și iertarea prin pocăință. Fiind recomandată de Dumnezeu, Pocăința ne reintroduce în mediul harului lui Dumnezeu și, pentru acest motiv, creștinul trebuie să facă efortul de a o cunoaște

[275] *Didahia* sau *Învățătură a celor doisprezece Apostoli*, în coll. *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 1, pp. 27, 31.

[276] Sf. Policarp al Smirnei, *Epistola către Filipeni*, în coll. *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 1, pp. 210-211.

[277] Herma, *Păstorul*, în coll. *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 1, p. 251.

[278] Clement Alexandrinul, *Stromatele*, în coll. *Părinți și Scriitori Bierícești*, vol. 5, trad. Pr. D. Fecioru, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, p. 144.

și însuși. Ca Tată bun, Dumnezeu îl primește pe Fiul risipitor în urma pocăinței lui, deși a sărăcit, îl îmbrățișează, sacrifică vițelul cel mai gras și-Și mărește prin ospăț bucuria Sa[279]. Cu cât obligația față de această a doua și cea din urmă pocăință este mai mare, cu atât mai grea este și punerea noastră la încercare: ea nu trebuie doar primită, ci și arătată prin faptă, adică prin mărturisirea păcatului nostru.

> „Nu doar că nu l-ar cunoaște, ci pentru că prin mărturisire îi manifestăm dragoste și încredere; prin mărturisire se arată căința și prin căință îmbunăm pe Dumnezeu. Așadar, exomologeza este învățătura care cere omului să se prosterneze și să se umilească, atrăgându-și pe această cale chemarea îndurării. Cât despre îmbrăcăminte și hrană i se cere păcătosului să se culce pe un sac și în cenușă, să-și îmbrace corpul în zdrențe, să lase sufletul pradă întristării, [...] să nu cunoască decât o mâncare simplă, numai cu apă [...]; adesea, postul să însoțească rugăciunile, [...] zi și noapte către Domnul [...], să se arunce la picioarele preoților, să îngenuncheze înaintea celor plăcuți lui Dumnezeu, să facă pe toți frații săi mijlocitori ai iertării sale [...]. Cu cât te vei cruța mai puțin, cu atât mai mult, crede-mă, te va cruța Dumnezeu"[280].

Din cauză că mărturisirea se făcea în public, foarte mulți, fie se sustrăgeau, fie o amânau *sine die*, acordând mai multă importanță rușinii, decât mântuirii, așa cum fac oamenii care au vătămări în părțile mai rușinoase ale trupului și evită să le arate medicilor, pierind din cauza rușinii lor. „Eu nu-i fac loc rușinii, când am mai multă pagubă de la ea"[281]. Deși mărturisirea păcatelor care ar fi atras o urmărire penală sau ar fi putut crea conflicte la nivel comunitar era exclusă, se pare că uneori această practică era impusă, creând de multe ori situații neplăcute. Pentru acest motiv, Leon cel Mare (440-461) o interzice.

[279] Clement Alexandrinul, *Stromatele*, pp. 200-207.

[280] Tertulian, *Despre pocăință*, în coll. *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 3, trad. N. Chițescu, E. Constantinescu, P. Papadopol, D. Popescu, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1981, pp. 200-218.

[281] Tertulian, *Despre pocăință*, p. 218.

> „Există o practică potrivnică rânduielilor apostolice, stabilită în chip nedrept, după cum am aflat de curând, care poruncim să fie desființată. E vorba de credincioșii care vin la pocăință. Interzicem să se citească, cu acest prilej, înaintea tuturor lista cu păcatele lor, înfățișate cu de-amănuntul; sunt însă și păcate pe care cei care săvârșesc pocăința nu voiesc să le vadă înfățișate în public. Să înceteze așadar un obicei atât de necuvenit, pentru ca nu cumva mulți să se depărteze de la leacul pocăinței de rușine sau de teamă că faptele lor fiind cunoscute de cei care le sunt vrăjmași, aceștia să-i târască prin tribunale"[282].

Și Sf. Vasile cel Mare, în Răsărit, hotărăște același lucru: „Pe femeile care au comis adulter și din evlavie au mărturisit, sau vădite fiind în oarecare chip, părinții noștri au oprit de a le da la iveală în public, [...] dar am poruncit ca ele să stea fără împărtășire până se va împlini timpul pocăinței"[283]. În această perioadă, pe lângă dimensiunea interioară, personală, Taina Pocăinței avea și un caracter public: credinciosul era recunoscut după modul în care se îmbrăca și se comporta, după locul pe care îl ocupa în biserică etc.; în egală măsură avea și un caracter comunitar – membrii comunității îi cunoșteau starea și se solidarizau cu el[284].

Origen (†cca. 253) susține și el ideea că, în conformitate cu Cel care a dat Bisericii preoția, este logic ca „și slujitorii, și preoții Bisericii să primească păcatele poporului și, imitându-și Învățătorul, să dăruiască iertare de păcate poporului"[285]. Între multele modalități prin care cineva poate dobândi iertarea, cea mai grea, mai „dură și (mai) încordată" este cea prin pocăință, sau atunci „când păcătosul își spală așternutul său în lacrimi, iar lacrimile i se fac pâini, ziua și noaptea, când nu roșește a arăta preotului Domnului păcatul și a cere leac"[286].

[282] Jean-Claude Larchet, *Viața sacramentală*, trad. M. Bojin, Ed. Basilica, București, 2015, p. 221.

[283] Arhid. Ioan N. Floca, *Canoanele Bisericii Ortodoxe. Note și comentarii*, s.n., Sibiu, 1991, p. 407.

[284] J.-C. Larchet, *Viața sacramentală*, p. 217.

[285] Origen, *Omilii și adnotări la Levitic*, V, 3, p. 181.

[286] Origen, *Omilii și adnotări la Levitic*, II, 4, p. 81.

Judecata trebuie făcută cu asprime, dar cei care se pocăiesc trebuie primiți, pentru că Dumnezeu este un Dumnezeu al milei; până când pocăința nu este definitivă, cei aflați în perioada de pocăință sunt tratați ca și păgâni: pot lua parte împreună cu ceilalți la rugăciune, dar trebuie să iasă din biserică după citirea Evangheliei; cel care cade „o dată și de două ori" nu trebuie disprețuit de către episcop, ci întărit, îngrijit și sprijinit, știind că nu cei sănătoși au nevoie de doctor, ci cei bolnavi (cf. *Matei* 9, 12).

> „Dacă cineva se întoarce arătând roada pocăinței, atunci să-l primiți și la rugăciune [...], să-ți pui mâinile în timp ce toți se roagă pentru el și să-l așezi iarăși în vechea lui pășune; iar punerea mâinilor îi va fi loc de baie (Botez), căci prin punerea mâinilor noastre se dădea Duhul Sfânt celor ce credeau"[287].

Din motive pedagogice și nu ca pedeapsă, în perioada pocăinței, credinciosul aflat în această stare era exclus de la comuniunea euharistică, iar atunci când perioada de pocăință, stabilită de episcop, se încheia, era reintegrat prin punerea mâinilor episcopului în mijlocul comunității care se ruga pentru el. Această punere a mâinilor era considerată ca un al doilea Botez și corespundea cu transmiterea harului iertării păcatelor săvârșite după Botez.

Sf. Ciprian al Cartaginei (cca. 200-258), în contextul dezbaterilor pe tema reprimirii în Biserică a celor căzuți (lapsi), s-a referit la mărturisirea păcatelor în fața episcopului sau a preotului, la pocăința pentru ele și la iertarea lor înainte de primirea Sfintei Împărtășanii. Dacă viața cuiva este amenințată în vreun fel, nu trebuie așteptat episcopul, „ci pot să facă mărturisirea păcatelor lor la orice preot [...], ca punându-și mâinile spre penitență, să vină la Domnul cu pace"[288]. Mărturisirea trebuie să fie individuală și însoțită de căința pentru că numai așa obțin „leacul care să le

[287] Diac. I.I.Ică jr, *Canonul Ortodoxiei*, pp. 611, 634, 635-636.

[288] Sf. Ciprian, Episcopul Cartaginei, *Scrisori*, trad. I. Diaconescu, O. Pop, Ed. Sofia, București, 2011, p. 102.

vindece sufletele"[289]. Când este vorba de păcate ușoare, se face pocăința conform canonului, cei care se căiesc sunt primiți la mărturisire, obțin dezlegarea și sunt reintegrați în comunitatea bisericească[290]. „Este regretabil atunci când cineva se împărtășește fără mărturisire, fără pocăința pregătitoare și fără punerea mâinilor de către episcop și cler"[291].

4.17.2. *Elementele constitutive ale Tainei Mărturisirii*

Mărturisirea păcatelor, căința pentru ele și dezlegarea dată de preot sunt elementele constitutive ale Tainei. Aceste elemente și etape ale Spovedaniei arată și cultivă relația foarte strânsă care se realizează între preot și credinciosul care se spovedește. Dacă mărturisirea păcatelor nu este un act exclusiv al credinciosului, slujitorul ajutând să facă o mărturisire completă prin atitudine și prin intervenție delicate, dar precise, și căința lui trebuie să se concretizeze în împlinirea unor fapte recomandate de preot. „Astfel rolul preotului nu se reduce la simpla dezlegare dată la sfârșit, ci se exercită pe toată desfășurarea Tainei, în cele trei faze amintite mai sus"[292].

4.17.2.1. Mărturisirea păcatelor și valoarea ei spirituală

Relația preotului cu credinciosul este mult mai strânsă în această Taină decât în celelalte și presupune o angajare reciprocă: credinciosul se angajează în această relație de comuniune prin mărturisire și căință, iar preotul prin recomandarea mijloacelor pentru vindecarea sufletească de bolile provocate de păcat, recomandări la care credinciosul trebuie să răspundă prin efortul de a le împlini. Dacă nu se întâmplă așa, Mărturisirea nu-și împlinește scopul, adică nu se remediază condiția omului păcătos, persoana respectivă rămânând în condiția omului vechi, cel nou

[289] St. Cyprien de Carthage, *Ceux qui sont tombés*, în coll. *Sources chrétiennes*, vol. 547, G.W. Clarke (ed.), trad. M. Poirier, Éd. Cerf, Paris, 2012, p. 200.

[290] Sf. Ciprian, Episcopul Cartaginei, *Scrisori*, XVI, II, 3, p. 82.

[291] Sf. Ciprian, Episcopul Cartaginei, *Scrisori*, XVI, I, 2, p. 77.

[292] Pr. D. Popescu, *Iisus Hristos Pantocrator*, p. 127.

rămânând doar un deziderat mereu amânat. Credinciosul nu face doar o mărturisire simplă a păcatelor, ci a slăbiciunilor pe care nu le poate domina și care degenerează în păcate, alimentându-se constant de pe urma lor. Încrederea credinciosului în preot depășește orice alte forme de încredere în oameni și, pentru acest motiv, el așteaptă de la preot sfat, ajutor și dezlegare. Pentru a răspunde acestor nevoi, preotul trebuie să cunoască foarte bine păcatele și slăbiciunile care le alimentează pentru a le putea vindeca; la această știință trebuie adăugată obligatoriu autoritatea lui morală, pe lângă cea de reprezentant văzut al lui Dumnezeu[293].

Din atitudinea și prestația preotului trebuie să fie transparentă atât iubirea iertătoare a lui Dumnezeu, pentru a împiedica disperarea, cât și seriozitatea care împiedică tratarea superficială a slăbiciunilor care duc la păcat. Pentru că actul mărturisirii presupune descoperirea în fața cuiva atât a gândurilor, cât și a faptelor nefirești și reprobabile, el presupune și efortul biruirii a două sentimente inevitabile (numai în cazul celor care nu au experiența Spovedaniei): rușinea și teama. Rușinea este provocată de gândul că slăbiciunile mărturisite pot provoca disprețul, iar teama că păcatele pot fi folosite ca arme împotriva lui. Pentru acest motiv are nevoie de prietenul duhovnic, capabil să ia în serios păcatul, dar și să-i dea asigurarea iertării în numele lui Dumnezeu[294]. Prin Taina Mărturisirii se restabilește comuniunea între un credincios și un preot ca organ văzut al lui Hristos și ca reprezentant al Bisericii, în urma acestei comuniuni făcându-se posibilă comuniunea cu Hristos și cu Biserica, condiție indispensabilă în vederea împărtășirii cu Trupul și cu Sângele Lui. „Niciun alt om nu poate împlini rolul de intermediar al comuniunii mai serioase cu alți oameni și cu Dumnezeu, decât preotul în Taina Mărturisirii"[295]. În fața lui Hristos, atât preotul, cât și credinciosul se simt responsabili, fiecare de pe poziția lui, dar și uniți în această responsabilitate. Așa se și explică mărturisirea responsabilă a credinciosului, cât și voința sinceră și solidară a preotului de a ajuta. Având pe

[293] Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, pp. 128-129.

[294] Pr. Dumitru Stăniloae, „Taina Pocăinței ca fapt duhovnicesc", în: *Ortodoxia* (XXIV) 1972, 1, pp. 6-11.

[295] Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, p. 130.

Hristos lucrător în comuniunea realizată între preot și credincios, Taina îi ridică din planul fizic în cel duhovnicesc, în care lucrează Duhul Sfânt și, pentru acest motiv, preotul este *duhovnic*, iar lucrarea lui în această Taină este *duhovnicească*, adică de îndrumare spre pocăința fără care vindecarea rănilor păcatelor este imposibilă. Prezența lui Hristos, sugerată de faptul că Spovedania se face în fața icoanei Mântuitorului, ca și declarația preotului: „Iată fiule, Hristos este nevăzut, primind mărturisirea ta [...]. Deci nu te rușina, nici nu te teme ca să ascunzi de mine vreun păcat, ci fără sfială spune toate câte ai făcut, că iei iertare de la Domnul nostru Iisus Hristos [...] iar eu sunt numai un martor, ca să mărturisesc înaintea Lui toate câte-mi vei spune mie", exprimă faptul că mărturisirea nu se face doar în fața omului care poate fi mințit sau în fața căruia se poate trăi un sentiment de umilință incompatibilă cu demnitatea omului, ci în mod special – în fața lui Hristos, Care S-a rugat pentru iertarea celor care L-au răstignit. Mărturisirea este un mijloc de creștere duhovnicească și pentru că prin ea se realizează o comuniune reală și autentică între credincios și duhovnicul înzestrat cu puterea Duhului Sfânt, Duhul vieții sau al iubirii de oameni a lui Hristos, deci comuniunea nu se realizează numai prin puterile lor. Cel care face mărturisirea trebuie s-o facă cu conștiința că o face lui Hristos, dar printr-un om, iar cel care o ascultă trebuie să aibă conștiința că prin el o ascultă Mântuitorul sau Păstorul care Se bucură de oaia pierdută. Prin altul nu mă cunosc doar ca ceea ce sunt, ci și ca ceea ce pot să fiu și trebuie să fiu. Voința mea de a mă autodepăși este o mână întinsă după ajutor, iar primirea mărturisirii mele de către altul este mâna care prinde mâna mea întinsă după ajutor; fără harul lui Dumnezeu, omenescul începe să slăbească, iar această slăbire poate merge până la desfigurare[296].

Așa cum precizează Tertulian, Dumnezeu nu cere mărturisirea pentru că n-ar cunoaște păcatele, ci pentru că mărturisirea este semnul văzut al căinței și o cultivă, constituind în același timp și primul pas spre ieșirea din individualismul orgolios care împiedică disponibilitatea

[296] Pr. Dumitru Stăniloae, „Mărturisirea, mijloc de creștere duhovnicească", în: *Mitropolia Olteniei*, VII (1956), 4-5, pp. 168-176.

spre comuniunea iubitoare și responsabilă cu Dumnezeu și cu semenii. Având în vedere importanța mărturisirii păcatelor, preotul nu trebuie să manifeste vreo curiozitate personală sau surpriză neplăcută care ar putea împiedica o mărturisire sinceră și complexă, dar nici nepăsare, plictisire sau grabă, cu aceleași efecte negative, ci o empatizare în stare să creeze și să mențină starea de căință ca o revoltă personală împotriva slăbiciunilor și a păcatelor derivate din ele. Această stare trebuie să se manifeste în fapte și în atitudini contrare slăbiciunilor generatoare de păcat și prin cultivarea în fire a obișnuințelor generatoare de virtuți. Așa începe etapa pocăinței în care se dezvoltă căința sau revolta pentru păcatele săvârșite, precum și hotărârea de a nu le mai repeta[297].

4.17.2.2. Epitimiile recomandate de preot

Epitimia sau canonul dat de duhovnic nu este o pedeapsă sau o măsură cu caracter compensatoriu, în sensul că împlinirea ei aduce după sine iertarea, ci un instrument pedagogic și medicinal în același timp. Este un instrument pedagogic pentru că prin el duhovnicul urmărește să facă și mai evidentă gravitatea păcatului, întărind și cultivând astfel pocăința; este și un instrument medicinal, pentru că urmărește vindecarea slăbiciunilor create și cultivate de răul păcatului[298]. Duhovnicul este medicul care descoperă cauzele unei suferințe, consecințele ei, precum și remediile necesare vindecării. El stabilește canonul cu autoritatea celui ales de Hristos și investit cu puterea de a indica mijloacele corespunzătoare voii lui Dumnezeu, îl argumentează logic și spiritual în fața credinciosului, convingându-l astfel să-l și urmeze. Stabilirea canonului pornește atât de la calitatea sau gravitatea păcatului, cât și de la modalitatea în care creștinul se raportează la el, în sensul că îi conștientizează gravitatea sau nu. În cazul în care credinciosul face dovada că nu sesizează gravitatea păcatului și nu este dispus să renunțe la el, duhovnicul

[297] Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, pp. 131-134.
[298] Pr. S. Tache, *Mântuitorul Hristos și Biserica*, p. 265.

îl poate opri de la Sfânta Împărtășanie, recomandându-i în același timp și mijloacele necesare îndreptării, canonul sau epitimia.

Deși în Tradiția Bisericii nu se cunosc păcate care nu se iartă, expresia biblică „cărora veți ierta păcatele" având sensul că se iartă toate păcatele, deși Biserica a condamnat pe montaniști (contestau posibilitatea iertării în cazul uciderii, desfrânării și idolatriei), pe novațieni (contestau posibilitatea iertării păcatelor grele și, după unii, a tuturor păcatelor), și pe donatiști (profesau imposibilitatea primirii trădătorilor din timpul persecuțiilor), începând cu secolul al IV-lea în anumite locuri a început să se manifeste o disciplină penitențială extrem de riguroasă care limita accesul la Taină.

Opunându-se curentelor rigoriste sectare, dar și unor curente din sânul Bisericii care s-au exprimat mai ales la Sinodul de la Elvira (305 sau 306), Biserica a învățat că orice păcat poate fi iertat prin pocăință sau că nu există păcat care nu se iartă. În acest sens, Canonul 52 al Sfinților Apostoli hotărăște: „Dacă vreun episcop sau prezbiter nu primește pe cel care se întoarce de la păcat, ci îl îndepărtează (îl respinge), să se caterisească, pentru că mâhnește pe Hristos, Cel ce a zis: «Bucurie se face în cer pentru un păcătos care se pocăiește» (*Luca* 15, 7)"[299].

Pentru păcatele grele, cum ar fi malahia – masturbarea, desfrânarea, adulterul, incestul, sodomia, omorul, avortul etc., perioada de penitență putea fi mai lungă de zece ani, iar cei care renunțau înainte de încheierea acesteia erau excluși definitiv de la împărtășire, riscând astfel o excomunicare definitivă.

În situațiile obișnuite, iertarea păcatelor și împăcarea cu Biserica sau reintegrarea deplină în comunitatea eclezială se acordau de către episcop (prin punerea mâinilor și în prezența obștii), de regulă la sfârșitul Postului Mare, în Joia Mare, credinciosul putându-se împărtăși de Paști. Acest tip de pocăință nu se aplica credincioșilor care săvârșiseră păcate grele, care impuneau excluderea de la împărtășire vreme îndelungată. Pentru eliminarea acestor condiții contraproductive, Canonul 13 al Sinodului de la Niceea hotărăște:

[299] Arhid. I.N. Floca, *Canoanele Bisericii Ortodoxe*, p. 265.

„În privința celor care stau să moară (dintre căzuți) să se observe și acum vechea și canonica lege, încât dacă cineva stă să moară, să nu fie lipsit de cea mai de pe urmă și mai trebuitoare merinde. Iar dacă fiind deznădăjduit și luând împărtășirea, s-ar număra din nou (vor rămâne) între cei ce trăiesc (între cei vii), acela să fie împreună cu cei ce iau parte numai la rugăciune. Dar peste tot și în privința oricui ar sta să moară, cerând a se face părtaș la cuminecătură (a se împărtăși cu Euharistia), (stabilim ca) episcopul, cu cercetare (ispitire), să-l facă părtaș sfântului dar (prosforei), să-l împărtășească"[300].

Cel împărtășit în aceste condiții nu va fi socotit însă între creștinii complet reabilitați, care se pot împărtăși fără nicio opreliște, ci își va relua pocăința de la nivelul întrerupt, putând participa la Sfânta Liturghie pe toată durata ei, însă fără a se putea împărtăși.

Deși prin această Taină se iartă toate păcatele, accesul la împărtășire este amânat în cazul păcatelor grele și acolo unde nu se vede o căință pe măsura gravității și înainte ca penitentul să fi arătat prin căință și să fi căutat să-și vindece prin fapte slăbiciunile create de aceste păcate, care vor fi pricina repetării lor. Obligația de a nu mai săvârși păcatele grele mărturisite trebuie demonstrată prin fapte și atitudini contrare lor[301].

Dacă în *Evanghelia după Matei* (12, 31-32) se spune că păcatele împotriva Duhului Sfânt „nu se vor ierta nici în veacul de acum, nici în cel ce va să fie", afirmația trebuie înțeleasă nu în sensul că Dumnezeu nu vrea să ierte aceste păcate, ci în sensul că cel aflat în această stare nu mai poate și nu mai vrea să renunțe la ele, manifestându-se dușmănos față de Dumnezeu. El trăiește o stare de impermeabilitate față de har, stare care îl împiedică pe Dumnezeu să lucreze asupra lui, în sensul că Acesta îi respectă libertatea, chiar și în acest caz. Și Sf. Apostol Ioan face distincție între păcatele grele și cele ușoare: „Dacă cineva vede pe fratele său păcătuind – păcat nu de moarte –, să se roage, și Dumnezeu va da viață acelui frate [...]. Este și păcat de moarte; nu zic să se roage pentru acela" (*1 Ioan* 5, 16). Aceeași idee o exprimă și Apostolul Pavel: „Căci

[300] Arhid. I.N. Floca, *Canoanele Bisericii Ortodoxe*, pp. 64-65.

[301] Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, p. 135.

dacă păcătuim din voia noastră, după ce am luat cunoștință despre adevăr, nu mai rămâne pentru păcate nicio jertfă, ci o înfricoșătoare așteptare a judecății. Călcând cineva Legea lui Moise, e ucis fără milă pe cuvântul a doi sau trei martori; gândiți-vă cu cât mai aspră va fi pedeapsa cuvenită celui ce a călcat în picioare pe Fiul lui Dumnezeu și a nesocotit sângele testamentului cu care s-a sfințit, și a batjocorit Duhul harului!" (*Evrei* 10, 26-29).

Așa cum dovedește practica dintotdeauna a Bisericii, orice păcat se iartă prin Taina Spovedaniei, atunci când există și voința iertării din partea celui care greșește și când păcatul nu este socotit ca o stare de normalitate. În cazurile citate, păcatele nu se iartă datorită încrâncenării în rău sau din cauza *învârtoșării* totale a inimii, nu datorită unei *neputințe* sau lipsei bunăvoinței lui Dumnezeu. Că această stare corespunde unei realități de care trebuie să se țină cont, o demonstrează tot Apostolul Pavel: „Dorim dar ca fiecare dintre voi să arate aceeași râvnă spre adeverirea nădejdii până la sfârșit, ca să nu fiți greoi, ci următori ai celor ce, prin credința și îndelunga-răbdare moștenesc făgăduințele" (*Evrei* 6, 11-12).

Biserica și-a stabilit disciplina penitențială pe baza textului din *1 Corinteni* 5, 9-12, preotul lucrând și în numele comunității care-și exprimă asentimentul implicit, ca și în toate actele săvârșite de el: „V-am scris în epistolă să nu vă amestecați cu desfrânații; dar nu am spus, desigur, despre desfrânații acestei lumi [...], căci, altfel, ar trebui să ieșiți afară din lume. Dar v-am scris acum să nu vă amestecați cu vreunul care, numindu-se frate, va fi desfrânat, sau lacom, sau închinător la idoli [...]. Cu unul ca acestea nici să nu ședeți la masă. Căci ce am eu ca să judec și pe cei din afară? Însă pe cei dinăuntru, oare, nu-i judecați voi?".

Rolul mijloacelor recomandate pentru vindecarea celor cu păcate grele se vede nu numai din faptul că sunt adaptate mărimii și felului păcatului, situației și capacității fiecăruia, ci și în faptul că ele pot fi scurtate atunci când preotul constată o râvnă deosebită de a se rupe interior de obișnuința păcătoasă sau când e amenințat de o moarte apropiată[302].

[302] Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, p. 136.

De exemplu, Sf. Vasile cel Mare opreşte de la împărtăşire timp de zece ani pentru *uciderea meşteşugită a fătului* (avort), „dar vindecarea să se hotărască nu după timp, ci după chipul pocăinţei", 20 de ani pentru ucigaşi, otrăvitori şi vrăjitori, 15 ani pentru adulter, şapte ani pentru desfrânare[303] etc.

Deşi contestat de rigorişti, Sf. Ioan Postitorul sau Scolasticul, patriarhul Constantinopolului (582-595), modifică substanţial timpii de excludere de la Împărtăşanie, pornind de la ideea că Părinţii Bisericii, inclusiv Sf. Vasile cel Mare, au prescris pentru păcatele respective doar oprirea de la Sfânta Împărtăşanie pentru perioade mai lungi sau mai scurte, fără a avea în vedere şi opţiunile compensatorii sau reparatorii, cum ar fi: ajunarea, privegherea, metaniile etc. În cazul în care acestea sunt recomandate de duhovnic şi împlinite de credincios, timpul de pocăinţă poate fi scurtat, chiar Sfântul Vasile având în vedere această posibilitate, prin Canonul 74: dacă un credincios care a păcătuit grav dovedeşte sârguinţă spre îndreptare, duhovnicul poate scurta durata epitimiilor, fără a fi osândit, „fiindcă examinarea Scripturilor ne face cunoscut că cei ce cu mai mare durere se mărturisesc degrabă ajung iubirea de oameni a lui Dumnezeu"[304]. Posibilitatea schimbării timpului de pocăinţă este recomandată de Sfântul Ioan doar pentru păcatele considerate mai uşoare, pentru cele grele fiind obligatorii canoanele vechi. Chiar dacă el a prescris epitimii mai uşoare, în cazul în care acestea nu sunt împlinite conştiincios sunt obligatorii cele prevăzute de canoanele mai vechi. Astăzi, în toate Bisericile Ortodoxe, Nomocanonul în cincizeci de capete (sau Canoniconul) Sf. Ioan Postitorul este acceptat ca îndrumător practic pentru duhovnici în procesul Spovedaniei[305].

Canonul 102 al Sinodului Trulan (692 d.Hr.) este extrem de important pentru îndrumarea duhovnicilor, povăţuiţi să procedeze cu înţelepciune şi tact sau cu o măiestrie asemănătoare medicilor în tratarea bolnavilor:

[303] Arhid. I.N. Floca, *Canoanele Bisericii Ortodoxe*, canonul 2, 7, 58 şi 59.
[304] Arhid. I.N. Floca, *Canoanele Bisericii Ortodoxe*, p. 424.
[305] Arhid. I.N. Floca, *Canoanele Bisericii Ortodoxe*, p. 481.

„Se cade ca cei ce au primit de la Dumnezeu puterea de a lega şi de a dezlega să cerceteze felul (calitatea) păcatului şi aplecarea spre întoarcere a celui ce a păcătuit, şi astfel să aducă bolii vindecarea potrivită, ca nu cumva, folosindu-le pe amândouă fără măsură, să greşească în privinţa izbăvirii celui încărcat (suferind). Căci nu este simplă boala păcatului, ci felurită şi în multe chipuri, şi născătoare de multe vlăstare ale stricăciunii, din care răul se revarsă din plin şi merge înainte până s-ar opri prin puterea vindecătorului (a doctorului). Drept aceea, cel ce arată ştiinţă doctoricească (medicală) în privinţa sufletului mai întâi trebuie să cerceteze starea (dispoziţia) celui ce a păcătuit, şi dacă înclină spre sănătate sau, dimpotrivă, cheamă la sine însăşi boala prin năravurile sale; să vegheze cum se îngrijeşte în vremea aceasta (între timp) de întoarcerea (restabilirea) sa, şi dacă nu se împotriveşte meşterului (doctorului), şi vătămarea sufletului se opreşte din pricina folosirii doctoriilor puse asupra ei, şi astfel să se măsoare milostivirea după vrednicie.

Căci tot cuvântul (toată grija) lui Dumnezeu şi al celui căruia i s-a încredinţa cârmuirea de păstor (pastorală) este să aducă înapoi (să întoarcă) oaia cea rătăcită şi să vindece pe cea muşcată de şarpe şi (dar) nici să o împingă spre prăpastia deznădăjduirii şi nici a slăbi frâna spre moleşirea şi spre disprețuirea vieţii; ci în orice chip să stea împotriva suferinţei (patimii), fie prin doctoriile cele mai aspre şi mai iuţi, fie prin cele mai moi (suportabile) şi mai blânde (uşoare) şi să se nevoiască (lupte) spre închiderea (cicatrizarea) rănii, cercetând roadele pocăinţei şi îngrijind cu înţelepciune pe omul cel chemat spre strălucirea cea de sus. Aşadar, trebuie ca noi să le ştim pe amândouă, şi pe cele ale asprimii, şi pe cele ale obiceiului (cerute de obicei), dar să urmăm chipul cel mai îndătinat la cei care nu primesc asprimea, precum ne învaţă pe noi Sfântul Vasile"[306].

Importanţa canonului sau a epitimiei în viaţa creştinului responsabil este incontestabilă. Referindu-se la acest aspect, Sf. Vasile cel Mare compară atitudinea duhovnicului şi a credinciosului faţă de acesta cu atitudinea medicului şi a bolnavului faţă de boala care produce suferinţa:

[306] Arhid. I.N. Floca, *Canoanele Bisericii Ortodoxe*, p. 178.

nimic din ceea ce ar putea duce la vindecare nu trebuie neglijat. Ca și în medicină, calitatea și cantitatea remediilor sunt foarte importante și în viața spirituală a credincioșilor, atenția la propria stare și discernământul fiind foarte importante.

„Numai ia aminte la tine însuți, ca să cunoști când ți-i sănătos și când ți-i bolnav sufletul. Că mulți oameni, din pricina marii lor neluări aminte suferă de boli grele, boli de nevindecat; și nici măcar nu știu că sunt bolnavi. De asta mare este folosul acestei porunci chiar pentru cei sănătoși cu faptele. Deci aceeași poruncă tămăduiește și pe cei bolnavi, dar desăvârșește și pe cei sănătoși"[307].

Pentru Sf. Grigorie de Nyssa, canonul este un medicament destinat vindecării bolilor sufletești; pentru acest motiv, el trebuie să fie compatibil cu suferința, pentru a fi eficient ca antidot, iar timpul tratamentului trebuie să corespundă și el cu starea de cronicizare mai evidentă sau mai puțin evidentă a păcatului[308]. Răspunzând celor care acuzau duritatea canoanelor, Sf. Ioan Gură de Aur este și mai explicit:

„Spune: cine este mai milostiv față de un nebun? Acela care îl ocrotește legându-l, care îl oprește de la mâncăruri și băuturi care îi fac rău, sau acela care îi permite să se îmbete și-l lasă în voia lui, permițându-i să facă tot ceea ce fac cei sănătoși? Oare acesta din urmă nu irită mai mult boala sub falsa aparență a iubirii de oameni, pe când cel dintâi, dimpotrivă, o lecuiește? [...] Leagă-l pe cel păcătos, până ce va merita îndurare a lui Dumnezeu [...]. Nu considera aceasta ca ceva aspru și neomenos, ci dimpotrivă, consider-o ca un act de mare îndurare, de mare grijă și excelentă cură medicală [...]. Eu nu mă îngrijesc de lungimea timpului, ci de îndreptarea sufletului [...]. Dacă este evidentă îndreptarea, atunci totul este gata; dar, dacă îndreptarea lipsește, timpul nu ajută cu nimic. Noi nu întrebăm dacă rana a fost

[307] Sf. Vasile cel Mare, *Omilii și cuvântări*, în coll. *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 17, trad. Pr. D. Fecioru, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1986, pp. 368-369.

[308] Arhid. I.N. Floca, *Canoanele Bisericii Ortodoxe*, pp. 448-450.

legată de multe ori, ci dacă legarea i-a fost de folos. Dacă i-a folosit chiar și într-un timp scurt, n-o mai lega. Dar dacă nu i-a folosit nici după zece ani, leag-o în continuare. Vindecarea celui legat trebuie să servească ca termen pentru dezlegare"[309].

Astăzi, când foarte mulți oameni se împărtășesc din ce în ce mai rar, oprirea de la împărtășanie pentru o perioadă îndelungată devine contraproductivă. O activitate pastorală bine structurată și aplicată eficient este mult mai recomandabilă. Conștientizarea nefirescului prezent în păcat și a pericolelor pe care le presupune atât din perspectivă personală, cât și din perspectivă comunitară presupune lupta împotriva lui și anumite reparații corespunzătoare. În acest context constructiv, canonul poate fi scurtat sau prelungit în continuare, în funcție de răspunsul credinciosului. Orice s-ar întâmpla, „duhovnicul trebuie să rămână într-o legătură sufletească cu el sau într-o prietenie duhovnicească, care ea însăși îi poate fi aceluia de mare folos"[310].

4.17.2.3. Dezlegarea dată prin preot

Dezlegarea constituie etapa a treia a Tainei Spovedaniei și este acordată de preot, după ce credinciosul se spovedește, făcând dovada căinței sale sincere și a dorinței de a nu mai păcătui:

„Domnul și Dumnezeul nostru Iisus Hristos, cu harul și cu îndurările iubirii Sale de oameni, să te ierte pe tine [...] și să-ți lase ție toate păcatele. Iar eu, nevrednicul preot și duhovnic, cu puterea ce-mi este dată, te iert și te dezleg, de toate păcatele tale, în numele Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh, Amin!"

Din conținutul acestei rugăciuni este evident faptul că Cel care iartă este Hristos Însuși, dar rugăciunea duhovnicului aduce efectiv iertarea

[309] Sf. Ioan Gură de Aur, *Tâlcuire la Epistola a doua către Corinteni*, C. Făgețean (ed.), Ed. Cartea Ortodoxă, București, 2007, pp. 140-141.

[310] Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, p. 140.

din partea Lui. Acest fapt arată necesitatea preotului în producerea iertării, în baza unei răspunderi dată lui de către Dumnezeu. Preotul îl asigură pe credincios că Dumnezeu îi vede efortul şi îl ajută, cei doi ajungând astfel să trăiască în comun prezenţa iubitoare şi plină de putere a Mântuitorului Hristos. Comuniunea dintre omul dornic să se îndrepte şi preotul hotărât să-l ajute ca unul care are vocaţia slujirii lui Hristos în vederea mântuirii celorlalţi devine un transparent al prezenţei lui Hristos şi un mediu comunicant al iertării şi puterii Lui. Astfel, dezlegarea preotului nu este altceva decât un fel de constatare a iertării dată de Hristos Însuşi prin rugăciunea lui ca reprezentant autorizat al Bisericii şi ca organ văzut prin care Hristos săvârşeşte Taina. Această comuniune atrage iertarea păcatelor şi întărirea spre o viaţă nouă, cerută de amândoi de la Dumnezeu, viaţa refăcută posibilă prin harul Mântuitorului Hristos care-l vindecă pe credincios, îl înnoieşte şi îl sfinţeşte. Pornind de la conştientizarea acestor realităţi, în tradiţia ortodoxă, dezlegarea înseamnă şi un fel de asumare a păcatelor de către preot, „suferind pentru ele în faţa Tatălui ceresc împreună cu Hristos şi aşa cum a suferit şi suferă Hristos”[311].

Pornind de aici, Mântuitorul Hristos pune în legătură puterea iertării păcatelor (cf. *Matei* 18, 18) cu asigurarea „că dacă doi dintre voi se vor învoi pe pământ în privinţa unui lucru pe care îl vor cere, se va da lor de către Tatăl Meu care este în ceruri. Că unde sunt doi sau trei adunaţi în numele meu; acolo sunt şi Eu în mijlocul lor” (*Matei* 18, 19-20). Mărturisirea este Taina celei mai intime comuniuni între preot şi credincios: unul din ei trebuie să fie preot pentru că iartă păcatele. Adunarea a doi sau trei oameni în numele lui Hristos înseamnă participarea la puterea Lui prin comuniunea cu El. Această comuniune „îi preface într-o nouă esenţă spirituală, făcându-i din două părticele ale trupului lui Hristos o întrupare vie a Bisericii [...]. Este de înţeles deci că acolo e şi Hristos în

[311] Pr. Dumitru Stăniloae, *„Înnoirea şi sfinţirea credincioşilor în Taina Mărturisirii, după învăţătura Bisericii Ortodoxe”*, în: *Ortodoxia*, XXXVIII (1986), 3, p. 18.

mijlocul lor. E în mijlocul lor ca sufletul în fiecare membru al trupului însufleţit de El”[312].

4.17.3. *Elementele constitutive ale Tainei Mărturisirii şi semnificaţia lor*

Duhovnicul dezleagă sau constată doar neputinţa dezlegării credinciosului, atâta vreme ce el însuşi nu se dezleagă interior în vederea comuniunii între el şi Biserică sau între el şi Mântuitorul Hristos. Pentru acest motiv, preotul îl întreabă dacă crede în Sfânta Treime, în Biserică, în Taine şi în nădejdea vieţii veşnice sau dacă în vreun fel oarecare este despărţit de Biserica Răsăritului, posibilitatea pocăinţei şi accesul la împărtăşire nefiind posibilă pentru cei care se situează chiar şi temporar în afara Bisericii. Prin Taina Pocăinţei, credinciosul căzut în păcat este reintrodus în această comuniune pentru a putea participa la aducerea Jertfei Mântuitorului Hristos şi la împărtăşirea de ea. Comunitatea constată ea însăşi ieşirea din comuniunea cu ea şi aşteaptă dovezi ale restabilirii comuniunii interioare cu El, iar duhovnicul îi cere penitentului să împlinească epitimia sau canonul, ca semn al restabilirii acordului în credinţă şi vieţuire cu comunitatea bisericească[313].

Preotul citeşte credinciosului, care urmează să se spovedească, cele două rugăciuni de iertare în care se cere mila compătimitoare a lui Dumnezeu, apoi cheamă *numai câte unul* din cei cărora le-a citit molitfele şi *şade pe scaun cu faţa senină, ca şi când ar închipui iubirea de oameni a lui Dumnezeu*, făcându-l pe cel care se spovedeşte responsabil faţă de ceea ce urmează să săvârşească împreună prin următoarele cuvinte:

> „Iată, fiule, Hristos stă nevăzut, privind mărturisirea ta cea cu umilinţă. Deci nu te ruşina, nici nu te teme ca să ascunzi de mine vreun păcat, ci fără sfială spune toate câte ai făcut, ca să iei iertare de la Domnul nostru Iisus Hristos. Iată, şi sfânta Lui icoană este înaintea

[312] Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, pp. 142-143.
[313] Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, p. 137.

noastră. Iar eu sunt numai un martor, ca să mărturisesc înaintea Lui toate câte-mi vei spune mie; iar de vei ascunde de mine ceva, să știi că toate păcatele îndoite le vei avea; ia seama, dar, de vreme ce ai venit la doctor, să nu te întorci nevindecat".

Urmează spovedania propriu-zisă, preotul fiind sfătuit să evite șablonizarea ei: *trebuie să țină cont dacă este slujbaș sau dregător sau om simplu; de este sănătos sau bolnav, cărturar sau necărturar, bărbat sau femeie, copil sau vârstnic etc.* Preotul nu trebuie doar să asculte, ci la sfârșitul spovedaniei trebuie să atragă atenția asupra consecințelor păcatului și a necesității evitării lui, posibilă numai cu ajutorul lui Dumnezeu: *el aduce întotdeauna și peste tot neputință, boală, sărăcie și multe feluri de necazuri în această lume, arvunind pentru cealaltă lume osândă veșnică și chinul iadului.* Și pentru că evitarea păcatului nu este posibilă fără pocăință, preotul se roagă lui Dumnezeu, *Căruia îi pare rău de răutățile noastre și nu vrea moartea păcătosului*, să-i dea celui care tocmai s-a spovedit *chip de pocăință, iertarea păcatelor și dezlegare*, precizând și faptul că momentul trăit împreună nu are doar o importanță personală, ci și una comunitară: *Împacă-l și-l unește pe dânsul cu sfânta Ta Biserică în Iisus Hristos, Domnul nostru...* Comuniunea cu Dumnezeu și cu semenii exprimă starea de *firesc* existențial și face posibil progresul și performanța, sfințenia fiind sinonimă cu împlinirea umanului; dacă această comuniune este eliminată, prin păcat, împlinirea umanului, în conformitate cu voia lui Dumnezeu, devine o imposibilitate logică.

Rolul preotului în acest proces este indispensabil și, pornind de aici, responsabilitatea lui este afirmată și susținută cu fermitate în spiritualitatea ortodoxă: pe lângă buna pregătire profesională și generală este necesar și un mod de viață în conformitate cu preceptele evanghelice, tactul pastoral și misionar trebuind cultivat cu asiduitate:

„Căci de va fi el însuși fără învățătură și neînfrânat și iubitor de dezmierdări, cum va putea învăța pe alții fapta cea bună? Sau cine ar fi atât de nepriceput, ca să poată asculta la cele ce zice el, văzându-l pe el

că este fără de orânduială și bețiv? Căci zice dumnezeiasca Scriptură: «mai crezută este vederea decât auzul»"[314].

4.18. Taina Hirotoniei sau a Preoției

4.18.1. *Taina Preoției și celelalte Taine*

Fiind nevăzut în urma Înălțării, Mântuitorul Hristos ni Se dăruiește printr-o lucrare a Sa în fiecare Taină, prin persoane văzute, pe care le alege și le sfințește El Însuși prin Taina Hirotoniei. Dacă celelalte Taine sunt mijloace văzute prin care preotul ne mijlocește o putere dată nouă de Hristos sau pe El Însuși în Taina Împărtășaniei, Taina Preoției califică persoana prin care Hristos Însuși ni Se împărtășește în diferite forme. Deci, preotul ca organ văzut prin care sunt săvârșite Tainele implică dimensiunea personală a Dăruitorului nevăzut al puterilor lor. Dacă Hristos ni S-ar dărui în mod văzut sau n-ar fi persoană, n-ar avea nevoie de o altă persoană care să împlinească actele văzute prin care El ni Se dăruiește; dar dăruindu-ni-Se în mod nevăzut, subiectul Său cere un alt subiect sau chip văzut al Său prin care să ni Se dăruiască. Dăruirea Lui nevăzută ne-ar menține într-o nesiguranță perpetuă: ni Se dăruiește în mod real sau suntem robii unor iluzii subiective? În egală măsură, neavând certitudinea prezenței Lui reale în noi prin persoana preotului care acționează în numele Lui, viața noastră ar fi dominată de un individualism care ar destrăma orice unitate de credință și certitudinea unei revelații reale. De aceea, de Preoție depinde Biserica și mântuirea în Hristos.

Preotul și episcopul sunt organele Bisericii în structura ei intimă de comunitate, prin ei credincioșii primind celelalte Taine prin care sunt integrați în Biserică. Hirotonia îi face reprezentanți ai Bisericii și săvârșitori ai Tainelor prin care ea se menține și se extinde.

[314] A se consulta și: Pr. Petre Vintilescu, *Spovedania și duhovnicia*, Ed. Reîntregirea, Alba Iulia, 1995, pp. 280-293.

„Hirotonia e prin excelență Taina Bisericii, pe lângă faptul că e Taina care-L face pe Hristos trăit prin preoți, ca subiect, deosebit de credincioși. Hirotonia e condiția celorlalte Taine, deși ea nu-și poate împlini menirea fără acelea. La început a fost Hristos trimis ca Arhiereu, Care devenind nevăzut a lăsat pe Apostoli și pe urmașii lor ca arhierei văzuți, organe ale Lui"[315].

Dacă preotul și episcopul sunt organele văzute prin care Hristos ca subiect împărtășește darurile Sale și pe El Însuși, ei nu-și pot asuma de la ei înșiși această calitate și nici comunitatea nu-i poate impune lui Hristos în această calitate, deși Taina Hirotoniei este condiția prin care ea se menține și se prelungește în timp și în istorie, săvârșindu-se nu în afara ei, ci în interior, de către purtătorii ei autorizați, adică de episcopii existenți și dintre membrii ei prin rugăciunea lor însoțită și de rugăciunea Bisericii.

Dacă la început omul a fost creat după chipul Logosului neîntrupat,

„preotul și episcopul sunt subiecte după chipul Logosului întrupat, devenit El Însuși prin Întrupare Preotul deplin restaurat, având să slujească Acestuia în lucrarea Lui de readunare a oamenilor împrăștiați, în Sine, prin împuternicirile preoțești sacramentale ce li se împărtășesc, prin propovăduirea învățăturii Lui unificatoare, prin călăuzirea lor spre Logosul cel întrupat"[316].

4.18.2. *Preoția nevăzută a Mântuitorului Hristos – izvorul preoției văzute din Biserică*

În urma căderii în păcat, atât omul, cât și creația ies din unitatea lor primordială și numai prin Întruparea Cuvântului sunt readuse și readunate în Dumnezeu, El devenind astfel Preotul unic și etern al întregii creații, Preotul originar și izvorul preoției împărtășită și oamenilor. Datorită faptului că firea Sa umană nu a fost închisă într-un

[315] Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, pp. 144-145.
[316] Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, pp. 145-146.

ipostas uman limitat, ci a fost asumată în ipostasul divin deschis întregii umanități, Mântuitorul Hristos se face *omul deplin curat* din puterea ipostasului Său divin și *omul central* sau singurul om care are intrare la Tatăl și ne poate duce în Sine și pe noi, unificându-ne astfel în modul cel mai real posibil, ca singurul preot eficient. Numai prin această unire, El redă oamenilor viața veșnică ca împărtășire de eternitatea lui Dumnezeu. „El rămâne prin aceasta Preot în veci, unicul Preot deplin, unicul om în care avem intrarea și putința ședерii lângă Tatăl. Și pentru că este nevăzut în urma Înălțării Sale, El ca unicul Preot deplin este izvorul întregii preoții văzute"[317].

Misiunea de Preot unic și absolut a primit-o Mântuitorul Hristos *ca om* de la Tatăl și de la Duhul, dar Și-a dat-o și El ca Dumnezeu. Ca Arhiereu, ne aduce în Sine dar sau jertfă bineplăcută lui Dumnezeu prin firea Sa umană, comună cu firea noastră. Astfel, moartea nu va mai avea putere numai asupra firii Sale umane asumate, ci și asupra naturii noastre umplute de dumnezeirea Lui, izvorul vieții netrecătoare și nesfârșite[318].

Numai omul sfințit de Dumnezeu poate intra la Dumnezeu și comunica cu El pentru că numai Dumnezeu este sfânt și numai cel sfințit de Dumnezeu poate transmite și altora sfințenia. Mântuitorul Hristos a fost sfințit ca om prin unirea ipostatică primul, după El urmând sfințirea Apostolilor la Cincizecime.

„Pentru că luând în sine cele omenești și coborând în chip iconomic în cele ale noastre cele ale Lui, nu se rușinează să ne numească frați, odată ce am fost chemați la înfiere (cf. *Efeseni* 1, 5), prin El. Fiindcă este adevărat și mărturisit de faptele însăși că Tatăl a dat pe Fiul Său propriu drept preț de răscumpărare pentru noi toți"[319].

[317] Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, p. 146.
[318] Sf. Chiril al Alexandriei, *Glafire*, în coll. *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 39, trad. Pr. D. Stăniloae, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1992, pp. 297-298.
[319] Sf. Chiril al Alexandriei, *Glafire*, pp. 295-296.

El a primit cinstea preoției ca om, nu ca Dumnezeu. Ca om S-a putut jertfi în numele nostru și jertfa a fost deplin eficientă pentru că Persoana care Se aducea ca om era totodată și Dumnezeu, făcându-Se om pentru că a fost voia Tatălui și Arhiereu tot din voia Lui. Pentru că a înviat, arhieria Lui durează până la sfârșitul chipului actual al lumii, preoții și arhiereii de pe pământ fiind doar instrumentele prin care împărtășește celor care cred Jertfa Sa, pentru ca împreună cu jertfa lor să fie prezentată Tatălui, însoțită de rugăciunile lor unificate prin preot.

„S-a făcut deci Emanuel Arhiereu pentru noi și prin El avem aducerea la Tatăl și Dumnezeu și ne-am reînnoit potrivit cu ceea ce eram la început [...]. Când S-a făcut Hristos Arhiereul nostru și am fost aduși prin El în mod inteligibil întru miros de bună mireasmă lui Dumnezeu și Tatăl, atunci ne-am învrednicit și de bunăvoința Lui din belșug și am avut chezășia sigură că moartea nu va mai avea putere asupra noastră"[320].

Întrupându-Se, Cuvântul Se face și cel din urmă proroc, care nu doar vestește voia lui Dumnezeu, ci o și împlinește în Sine ca om și Dumnezeu în același timp. El este și Apostolul suprem, propovăduindu-Se pe Sine Însuși ca Dumnezeu și Om desăvârșit. Atât ca Proroc, cât și ca Apostol, El este Mijlocitorul între oameni și Dumnezeu, comunicându-ni-Se în formă umană; este și Arhiereul care Se aduce jertfă ca om Tatălui, înălțând umanitatea Sa și pe a noastră în intimitatea proprie lui Dumnezeu. Calitățile de Apostol, de Proroc și de Arhiereu nu pot fi despărțite de starea de chenoză care face posibilă slujirea lui Dumnezeu și a oamenilor. El rămâne Apostol, Proroc și Arhiereu în veci, arătând etern pe Dumnezeu ca Tată și umanitatea Sa ca țel spre care să tindem.

„Deci Cel ce sfințește ca Dumnezeu când s-a făcut om, și S-a sălășluit între noi (cf. *Ioan* 1, 14) și ni S-a făcut Frate după umanitate, atunci se spune că se și sfințește (e sfințit) împreună cu noi. Așadar și

[320] Sf. Chiril al Alexandriei, *Glafire*, p. 175.

trebuința de a sluji ca Preot și de a fi sfințit împreună cu noi ține de iconomia cu trupul"[321].

Prin Jertfa Sa, desființând moartea și înlăturând stricăciunea, Mântuitorul ne face ai Săi încât nu mai trăim viața noastră, ci mai degrabă viața Lui, care Se jertfește ca om Tatălui. Răstignindu-Se El, ne răstignim și noi împreună cu el datorită unității firii umane, prezentă și în Hristos: „M-am răstignit împreună cu Hristos; și nu eu mai trăiesc, ci Hristos trăiește în mine. Și viața mea de acum, în trup, o trăiesc în credința în Fiul lui Dumnezeu, Care M-a iubit și S-a dat pe Sine Însuși pentru mine" (*Galateni* 2, 20). Hristos nu numai Se jertfește, ci și înviază „căci era viața după fire, ca Dumnezeu" și, înviind El, vom învia și noi. Faptul fundamental al umanității păcătoase a fost separarea de Dumnezeu. Noua umanitate în Mântuitorul Hristos și prin El reface drumul în sens invers, predându-Se lui Dumnezeu prin slujirea preoțească și prin jertfă, performanță devenită posibilă prin Întrupare.

4.18.3. *Instituirea Tainei Preoției și existența celor trei trepte ale ei de la începutul Bisericii*

Din preoția Mântuitorului Hristos ia naștere și preoția Bisericii, transmisă de El prin insuflarea Duhului Sfânt Apostolilor, după Înviere și înainte de Înălțarea la cer: „Precum M-a trimis pe Mine Tatăl, vă trimit și Eu pe voi. Și zicând acestea, a suflat asupra lor și le-a zis: Luați Duh Sfânt! Cărora veți ierta păcatele, le vor fi iertate, și cărora le veți ține, vor fi ținute" (*Ioan* 20, 21-23). Cincizecimea completează ceea ce Mântuitorul a instituit prin cuvânt și prin suflare, Apostolii „îmbrăcându-se cu putere de sus" prin coborârea Sfântului Duh asupra lor. Ce aveau de făcut Apostolii în urma acestei împuterniciri și a trimiterii, precizează Mântuitorul Însuși: „Datu-Mi-S-a toată puterea în cer și pe pământ. Drept aceea, mergând, învățați toate neamurile, botezându-le în numele Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh, învățându-le să păzească toate câte

[321] Sf. Chiril al Alexandriei, *Glafire*, pp. 63-65.

v-am poruncit vouă. Şi iată, Eu cu voi sunt în toate zilele, până la sfârşitul veacului. Amin" (*Matei* 28, 18-20). „Fiindcă nu voi sunteţi care vorbiţi, ci Duhul Tatălui vostru este care grăieşte întru voi" (*Matei* 10, 20).

În toate aceste texte este evidentă ideea că Apostolii şi urmaşii lor sunt subiectele prin care El Însuşi, ca subiect-izvor, Îşi comunică mai departe învăţătura şi harurile Sale ca Arhiereu, Învăţător şi Păstor. „Prin toată învăţătura şi activitatea Sa mântuitoare încredinţată Apostolilor şi urmaşilor lor spre predare şi continuare văzută, Hristos a dat un conţinut slujirii la care au fost chemaţi Apostolii şi urmaşii lor"[322].

Dacă Apostolii sunt trimişi la propovăduire în virtutea faptului că Mântuitorului „I s-a dat toată puterea" şi că va fi cu ei până la sfârşitul veacurilor, preoţia ucenicilor nu este altceva decât participare la preoţia Lui şi tot participare va fi până la sfârşitul chipului actual al lumii. Conştienţi de acest aspect, Apostolii au transmis urmaşilor misiunea încredinţată lor de Mântuitorul: „Şi hirotonindu-le preoţi în fiecare Biserică, rugându-se cu postiri, i-au încredinţat pe ei Domnului în care crezuseră" (*Faptele Apostolilor* 14, 23). Apostolul Pavel îl îndeamnă pe Timotei să ţină aprins harul lui Dumnezeu „care este în tine prin punerea mâinilor mele" (*2 Timotei* 1, 6).

La început, numirea de *preoţi* şi *episcopi* se dădea tuturor celor pe care Apostolii îi hirotoneau ca urmaşi ai lor. Apostolul Pavel cheamă la Efes preoţii Bisericii şi îi îndeamnă să fie cu luare aminte la ei înşişi „şi la toată turma întru care Duhul Sfânt v-a pus pe voi episcopi, ca să păstoriţi Biserica lui Dumnezeu pe care El a câştigat-o cu însuşi Sângele Său" (*Faptele Apostolilor* 20, 17-28). Şi Apostolul Petru sfătuieşte preoţii comunităţii „ca unul ce sunt împreună-preot şi martor al pătimirilor lui Hristos şi părtaş al slavei celei ce va să se descopere" (*1 Petru* 5, 1), iar Apostolul Ioan se autointitulează simplu drept „Preotul, către Gaiu cel iubit" (*3 Ioan* 1, 1). Foarte curând, datorită înmulţirii comunităţilor creştine, aceşti *episcopi* hirotonesc preoţi, pentru a fi ajutaţi: „Pentru aceasta te-am lăsat în Creta, ca să îndreptezi cele ce mai lipsesc şi ca-n fiecare cetate să aşezi preoţi aşa cum ţi-am poruncit eu" (*Tit* 1, 5).

[322] Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, p. 154.

Concluzia nu poate fi decât următoarea: la început, episcopii au putut să se numească şi preoţi, întrucât în harul episcopului se cuprinde şi harul preoţiei, dar nu şi invers[323]. Apostolii, pe lângă episcopi şi preoţi, au aşezat tot prin punerea mâinilor şi pe primii diaconi (cf. *Faptele Apostolilor* 6, 6), persistenţa lor în Biserică fiind atestată chiar din timpul Apostolilor: „Diaconii, de asemenea, trebuie să fie cucernici [...], păstrând taina credinţei în cuget curat" (*1 Timotei* 3, 8-9). Biserica Ortodoxă a păstrat până astăzi aceste trei trepte ale ierarhiei ca fiind de drept divin (pentru că transmit un har special), şi transmise prin *Hirotonie*, în comparaţie cu *hirotesiile* prin care se obţin doar funcţii administrative. Termenul *prezbiter* (bătrân) nu definea un ales al comunităţii, fără un har special aşa cum este înţeles uneori începând cu secolul al XVI-lea, ci se referă la preoţi şi la episcopi: ei sunt *administratori ai tainelor lui Dumnezeu* (cf. *1 Corinteni* 4, 1-2), *slujitori ai Noului Legământ* (cf. *2 Corinteni* 3, 6) şi propovăduirea lor apostolică este văzută ca o *slujire liturgică* (cf. *Romani* 1, 9), deci nu aveau calitatea de *păstori* prin delegaţia primită de la comunitate, ci în virtutea puterii Duhului primită de la Apostoli (cf. *Faptele Apostolilor* 14, 23; *2 Timotei* 1, 6; *Tit* 1, 5). Pentru cuvântul *bătrân*, care defineşte vârsta biologică, limba greacă are cuvântul *geron*. Ca modalitate de slujire proprie şi specifică, preoţia sacramentală sau slujitoare nu se confundă nici cu preoţia unică a Mântuitorului Hristos, dar nici cu preoţia credincioşilor. Că aşa este demonstrează Sf. Ioan Gură de Aur atunci când precizează, mergând pe linia Sf. Apostol Pavel, că prezbiterul-preot nu-şi ia singur cinstea slujirii şi nici comunitatea nu i-o poate da:

> „În săvârşirea Tainelor, prezbiterul-preot se roagă de fapt în numele credincioşilor şi în numele lor aduce jertfa cea nesângeroasă. Dar el sfinţeşte cinstitele daruri şi săvârşeşte toate Tainele şi lucrează toate în numele lui Hristos şi cu împuternicirea Lui, al Cărui slujitor şi reprezentant este, deşi nevrednic. Întrucât Hristos, ca adevăratul şi unicul Păstor alege pe preoţi ca organe ale Lui spre săvârşirea

[323] Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, p. 156.

Tainelor, transmițându-le harul și puterea de la Tatăl, ca să devină preoți și învățători și păstori și să exercite aceste trei slujiri ale Lui, preoții primesc harul și puterea preoțească de la Hristos, nu din partea credincioșilor, căci aceștia nu pot procura preoților puterea pe care nu o au"[324].

Deși dețin plenitudinea harului apostolic, episcopii nu sunt totuși egali cu Apostolii. Apostolatul deține ceva ce nu s-a putut transmite, și anume comuniunea neîntreruptă cu Mântuitorul Hristos, „începând de la botezul lui Ioan, până în ziua în care S-a înălțat de la noi" (*Faptele Apostolilor* 1, 21-22), experimentarea prezenței și a puterii Lui devine: „Ce era de la început, ce am auzit, ce am văzut cu ochii noștri, ce am privit și mâinile noastre au pipăit despre Cuvântul vieții" (*1 Ioan* 1, 1), „aleși după cea mai dinainte știință a lui Dumnezeu-Tatăl și prin sfințirea de către Duhul spre ascultare și stropirea cu Sângele lui Iisus Hristos" (*1 Petru* 1, 1), realități și experiențe de care s-au putut împărtăși direct și necondiționat numai cei doisprezece. Fiind singurii martori ai Învierii, Apostolii sunt temelia Bisericii, „piatra cea din capul unghiului fiind Însuși Iisus Hristos" (*Efeseni* 2, 20), și în această calitate L-au vestit peste tot, în comparație cu alți martori care nu L-au cunoscut deplin. Pentru aceste motive, Biserica este *apostolică*, adică își fundamentează credința pe mărturia Sfinților Apostoli. Mai mult, Apostolii au întreprins multiple călătorii misionare pentru a răspândi Evanghelia Mântuitorului Hristos și, pentru a asigura viabilitatea comunităților creștine întemeiate de ei, au hirotonit episcopi. „Apostolii se deosebesc de episcopi prin faptul că au fost martori direcți ai lui Hristos înviat, iar episcopii se deosebesc de Apostoli, prin faptul că rămân statornici în Bisericile lor"[325].

Instituirea treptelor ierarhice ale preoției de către Mântuitorul Hristos prin Hirotonie și nu prin delegare din partea comunității constituie coloana vertebrală a gândirii Părinților Bisericii[326].

[324] Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, pp. 156-157.
[325] Pr. D. Popescu, *Iisus Hristos Pantocrator*, pp. 357-358.
[326] Pr. S. Tache, *Mântuitorul Hristos și Biserica*, pp. 278-281.

4.18.4. *Succesiunea apostolică*

Transmiterea succesivă a aceluiași har, începând de la Apostoli, episcopilor, împreună cu transmiterea pe aceeași filieră a puterii și obligației de a păzi aceeași învățătură de credință, aceleași norme canonice și liturgice, precum și aceleași mijloace de conducere sau pastorale, se numește *succesiune apostolică*. Episcopul fiecărei eparhii, împreună cu preoții subordonați lui, odată cu primirea harului, primesc puterea și obligația de a mărturisi aceeași învățătură și de a păzi aceeași rânduială în săvârșirea Tainelor și în păstorirea credincioșilor, în conformitate cu tradiția transmisă începând cu Apostolii. „Biserica trăiește astfel totdeauna duhovnicește din același har apostolic și din aceeași învățătură și rânduială sacramentală și evanghelică apostolică"[327].

Succesiunea apostolică nu trebuie înțeleasă ca având o legătură exclusivă doar cu ierarhia bisericească, ci înțelegerea trebuie extinsă la întreaga Biserică. Duhul Cincizecimii nu S-a coborât doar peste Apostoli, ci peste întregul popor al lui Dumnezeu și S-a manifestat prin mulțimea de daruri transmise succesiv, cei integrați în Biserică participând și ei la întreita slujire sau demnitate a Mântuitorului Hristos. Succesiunea apostolică este în același timp o moștenire, dar și o funcție a întregii Biserici. Din aceeași tulpină apostolică cresc ramurile (episcopii), care extind harul și conținutul vieții apostolice în rămurelele, (preoții), dar și în toate frunzele sau mugurii întregului copac (credincioșii). „Mai bine zis, aceeași sevă care este Hristos se extinde prin episcopi și preoți în tot pomul Bisericii, aflându-se în mod nemijlocit în fiecare mădular al ei", prin lucrarea Duhului Sfânt[328].

Datorită importanței ei în viața Bisericii, succesiunea apostolică a constituit o preocupare prioritară pentru gândirea teologică și s-a manifestat chiar de la începuturile ei. Sf. Clement Romanul ilustrează succesiunea apostolică astfel: Apostolii au propovăduit Evanghelia primită de la Mântuitorul Hristos, trimis de Dumnezeu și dacă Hristos a fost

[327] Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, pp. 156-157.
[328] Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, pp. 163-164.

trimis de Tatăl, Apostolii au fost trimiși de Hristos[329]. În Biserică, totul trebuie făcut cu rânduială și după voința lui Dumnezeu: „Arhiereului îi sunt date slujiri proprii, preoților li s-a rânduit loc propriu, leviților le sunt puse diaconii proprii, iar laicului îi sunt date porunci pentru laici"[330]. Pornind de la faptul că ierarhia bisericească a fost rânduită „după gândul lui Hristos" și întărită „cu întemeiere prin Sfântul Lui Duh", Sf. Ignatie Teoforul recomandă Filadelfienilor unitatea cu episcopii, cu preoții și cu diaconii[331]. Biserica constituie o unitate alcătuită din episcop, preoți, diaconi și credincioși. Această unitate o dă Hristos, Care este unit cu Biserica, tot așa cum este unit cu Tatăl (*Efeseni* 5, 1). Fără episcop, preoți și diaconi nu se poate vorbi de Biserică (*Tralieni* 3, 1). Episcopul este în locul lui Hristos, preoții în locul soborului Apostolilor, iar diaconilor li s-a încredințat slujirea (*Magnezieni* VI, 1). În episcop este toată mulțimea credincioșilor (*Tralieni* I, 1), pentru că acolo unde este episcopul, acolo trebuie să fie și mulțimea credincioșilor, după cum acolo unde este Hristos, acolo este și Biserica universală (*Smirneni* VIII, 2). Preoții sunt uniți cu episcopul tot așa cum sunt unite coardele cu chitara (*Efeseni* IV, 1), ei putând face cu aprobarea episcopului slujirile pe care le face episcopul (*Smirneni* VIII, 1) etc.[332]

Ierarhia bisericească este o moștenire apostolică, iar odată cu funcția, aceasta a moștenit și adevărul. Atunci când adevărul propovăduit de cineva nu corespunde celui propovăduit de Apostoli, este vorba de erezie, chiar dacă ereticii au obsesia situării în epoca apostolică pentru a sugera astfel vreo legătură cu Apostolii. În afară de aceasta, învățătura lor exclude apartenența la apostolicitate pentru că Apostolii nu s-au deosebit în învățătura lor. O Biserică adevărată „arată pe aceia care, puși episcopi de către Apostoli, au butași ai seminței apostolicești"[333]. O comunitate creștină autentică nu poate să apară decât ca „butaș" al harului și succe-

[329] Sf. Clement Romanul, *Epistola către Corinteni*, pp. 67-68.

[330] Sf. Clement Romanul, *Epistola către Corinteni*, p. 67.

[331] Sf. Ignatie Teoforul, *Epistola către Filadelfieni*, p. 178.

[332] Sf. Ignatie Teoforul, *Epistolele către Efeseni, Tralieni, Magnezieni și Smirneni*, în coll. *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 1; de văzut și notele 332-334.

[333] Tertulian, *Despre prescripția contra ereticilor*, XXXII, în coll. *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 3, pp. 161-162.

siunii apostolice. Succesiunea apostolică a Bisericii este susținută și de Sf. Irineu al Lyonului: Apostolii au lăsat ca urmași pe episcopi, preoții primind *prin succesiunea episcopală harisma sigură a adevărului*. Succesiunea apostolică asigură atât păstrarea învățăturii fixată în Noul Testament, cât și pe cea dezvoltată prin Tradiție[334]. Același Hristos, prezent în generațiile trecute, este prezent și în noi, fiind mereu viu și continuu în toate generațiile, din această perspectivă, succesiunea apostolică fiind și o concomitență perpetuă. Atât învățătura despre Hristos, cât și harul Tainelor, ca lucrare a Lui care ajunge la noi, nu trebuie despărțite pentru că numai împreună ni-L transmit în deplinătatea Lui vie și eficientă sau la nivelul înțelegerii fiecărui timp sau generații. De aici importanța deosebită a slujirii învățătorești a episcopilor și a preoților. „Dacă păstrarea și propovăduirea învățăturii integrale a lui Hristos ține de slujirea treptelor Hirotoniei, Biserica Ortodoxă nu poate recunoaște ca valide hirotoniile altor Biserici, care au alterat această învățătură"[335]. Nu poate avea loc o succesiune a harului la cei care sunt hirotoniți de episcopi căzuți de la această învățătură. Preotul sau episcopul caterisiți, de vreme ce nu se mai află în ambianța de har a Bisericii, nu mai pot avea îndreptățirea de a vorbi și lucra în numele ei sau cu puterea ei proprie și specifică.

Atât Taina Hirotoniei, cât și cele a Botezului și a Mirungerii îl pun pe cel care le primește într-o relație specială cu Hristos, relație care se imprimă în ființa lui și lasă niște urme comparabile cu cele prezente în relația soților creștini care își cultivă relația pentru toată viața, motiv pentru care ele nu se repetă. „De aceea, și Taina Nunții se consideră, în general, indisolubilă și Biserica nu aprobă cu plăcere căsătoria a doua și cu mai puțină plăcere pe cea de a treia"[336].

4.18.5. *Preoția și unitatea Bisericii*

Întrucât conținutul succesiunii apostolice nu poate fi rezumat doar la învățătura despre Hristos și nici doar la harul Tainelor, ca lucrare a

[334] Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, p. 165.

[335] Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, p. 166.

[336] Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, pp. 167-168.

Lui, ci doar ambele îl definesc împreună, înseamnă că prin preoție este afirmată implicit unitatea Bisericii, de vreme ce atât învățătura, cât și harul sunt ale lui Hristos, iar Hristos este unul. Dacă atât învățătura, cât și puterea sunt ale lui Hristos, înseamnă că preoții sunt organele văzute ale preoției Lui unice. Deși Hristos nu mai lucrează în mod vizibil prin mâna Sa, totuși aceasta este activă prin mâna celor prin care preoția Sa nevăzută se prelungește în planul văzut, tot așa cum nemairostind prin gura Sa în mod văzut cuvintele Sale, le rostește totuși nevăzut prin gura organelor văzute ale preoției Sale. Întrucât preoții Bisericii fac gesturile sfințitoare și rostesc cuvintele și rugăciunile Lui și către El cu conștiința că slujesc Lui sau cu El, și prin El Tatălui, de fapt Însuși Mântuitorul Hristos lucrează prin mâna și gura lor, singurul lucru pe care slujitorii bisericești îl dau de la ei fiind slujirea.

Mântuitorul Hristos exercită lucrarea Sa de preot unic și unificator nu numai prin faptul că, în fiecare comunitate, preoția Sa se exercită printr-un organ unic, ci și prin faptul că toate aceste organe sunt aduse și ele la unitate într-un centru văzut, care este episcopul[337]. Mântuitorul Hristos îl investește pe episcop nu numai cu harisma și răspunderea săvârșirii Tainelor, putere pe care o are și preotul, ci, în plus față de ceea ce poate face preotul, și cu harisma și responsabilitatea săvârșirii Tainei Hirotoniei, mijlocul prin care sunt sfințite organele văzute prin care El săvârșește celelalte Taine. „Ca reprezentant deplin al lui Hristos unificator, numai episcopul are dreptul de a săvârși Taina Hirotoniei"[338]. Dacă Mântuitorul Hristos, întrupându-Se, a împlinit voia Tatălui, episcopii sunt în voința lui Iisus Hristos. Pentru aceasta, membrii comunității creștine trebuie să acționeze „împreună cu voința episcopului"[339]. Cel pe care stăpânul casei îl trimite să o administreze trebuie primit ca pe Cel care l-a trimis.

> „De asemenea, toți să respecte pe diaconi ca pe Iisus Hristos, să respecte și pe episcop care este chip al Tatălui, dar și pe preoți ca pe sobor al lui Dumnezeu și ca adunare a Apostolilor. Fără aceștia nu se poate vorbi de Biserică"[340]. „Nimeni să nu facă fără episcop ceva din cele ce aparțin Bisericii. Acea Euharistie să fie socotită bună, care este făcută de episcop sau de cel căruia episcopul i-a îngăduit. Unde se vede episcopul, acolo să fie și mulțimea credincioșilor, după cum unde este Iisus Hristos, acolo este și Biserica universală. Fără episcop nu este îngăduit nici a boteza, nici a face agapă; că este bineplăcut lui Dumnezeu ceea ce aprobă episcopul, ca tot ce se săvârșește să fie sigur și întemeiat"[341].

Aceste idei, prezente în Biserică încă de la începuturile ei, au fost preluate, nuanțate și aprofundate prin Tradiția bisericească, fiind normative și astăzi prin sinteze care în esența lor exprimă aceleași adevăruri fundamentale.

Cu toate acestea, episcopul nu este scos din categoria slujitorilor pentru că, așa cum s-a văzut, puterea nu este a lui, ci a lui Hristos, calitatea de „iconomi ai tainelor lui Dumnezeu" fiind asociată constant cu cea de „împreună-slujitori". Aspirația constantă a oricărui episcop trebuie să fie identificarea propriei voințe cu voia lui Hristos sau, mai precis, supunerea propriei voințe voinței lui Dumnezeu. Duhul smereniei este susținut și cultivat de faptul că niciun episcop nu este de sine stătător (autonom) sau conducător suprem și absolut, ci este încadrat în comuniunea tuturor episcopilor, numai împreună putând păstra învățătura și rânduiala liturgică și canonică unitară a Bisericii, mediul în care Hristos este prezent și lucrează mântuirea oamenilor. Mântuitorul Hristos nu trebuie folosit pentru a justifica pretenții care intră în conflict cu ideea slujirii necondiționate a tuturor oamenilor: „Precum e de greșit primatul unei singure persoane, tot așa de greșit e primatul unui corp restrâns, înțeles în același spirit"[342]. Slujitorul autentic este smerit pentru că trăiește

[337] Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, p. 149.

[338] Pr. D. Popescu, *Iisus Hristos Pantocrator*, p. 353.

[339] Sf. Ignatie Teoforul, *Epistola către Efeseni*, în coll. *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 1, p. 158.

[340] Sf. Ignatie Teoforul, *Epistola către Tralieni*, în coll. *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 1, p. 171.

[341] Sf. Ignatie Teoforul, *Epistola către Smirneni*, în coll. *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 1, p. 184.

[342] Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, p. 151.

certitudinea că slujind nu are dreptul să-şi aroge privilegii, nefăcându-şi decât datoria cerută de slujire. Slujitorul autentic trăieşte certitudinea că darurile pe care le are sunt de fapt daruri primite de la Dumnezeu, că sunt proprietatea Lui, el nefiind altceva decât un chivernisitor care se vrea şi priceput, şi devotat. Slujitorul autentic se raportează la Modelul suprem de slujire: Cel blând şi smerit cu inima, Învăţătorul şi Împlinitorul suprem al slujirii.

În conformitate cu modelul apostolic, unitatea reprezentată de preot (drept centru al parohiei) şi de episcop (drept centru al eparhiei), nu devine singularitate, ci se încadrează în comuniunea întregii Biserici sau în acelaşi Hristos, care nici El nu este singur, ci în Treime. „Biserica Ortodoxă are structură de comuniune sinodală în lumina lui Hristos, ca Arhiereu în comuniunea Sfintei Treimi"[343].

4.18.6. *Preoţia slujitoare şi preoţia generală a Bisericii*

Apostolul Petru îndeamnă primii creştini să devină „pietre vii", prin apropierea „de El, piatra cea vie", pentru a putea fi „ziditi casă duhovnicească, preoţie sfântă, ca să aduceţi jertfe duhovniceşti, bine-plăcute lui Dumnezeu, prin Iisus Hristos" (*1 Petru* 2, 4-5). Prin această apropiere, ei devin „seminţie aleasă, preoţie împărătească, neam sfânt, popor agonisit de Dumnezeu, ca să vestiţi în lume bunătăţile Celui ce v-a chemat din întuneric la lumina sa cea minunată" (*1 Petru* 2, 9). Harul divin, indispensabil în acest proces, nu anulează nici individualităţile şi nici ceea ce au acestea specific, ci le canalizează spre folosul comun, darurile diferite fiind întotdeauna complementare: „După harul pe care l-a primit fiecare, slujiţi-vă de el spre folosul tuturor, ca nişte buni iconomi ai harului celui de multe feluri al lui Dumnezeu" (*1 Petru* 4, 10-11).

În Noul Testament, credincioşii hirotoniţi de Apostoli şi apoi de episcopi în treapta de „prezbiteri" nu sunt numiţi „jertfitori" sau „sacerdoţi" – preoţi (*iereís*), aşa cum erau numiţi în Vechiul Testament, pentru că acest nume era mult prea legat de jertfele sângeroase de

[343] Pr. D. Popescu, *Iisus Hristos Pantocrator*, p. 355.

animale şi nu se voia crearea de confuzii nici în ceea ce priveşte personajele şi nici în ceea ce priveşte lucrările, deosebirile dintre iudaism şi creştinism fiind clare şi categorice. Tocmai pentru acest motiv, Apostolul Pavel declară că şi creştinii au un altar pe care se aduce jertfă Trupul şi Sângele Mântuitorului Hristos (cf. *1 Corinteni* 9, 13), în comparaţie cu jertfele de animale, de mâncăruri sau băuturi, prezente atât în Vechiul Testament, cât şi în păgânism (cf. *1 Corinteni* 10, 20-21).

Şi după Înălţarea la cer, Mântuitorul rămâne în Biserică în calitatea Sa de Arhiereu şi se jertfeşte continuu în calitate de Învăţător şi de conducător spre mântuire, dar Îşi asociază şi Biserica (preoţi şi credincioşi împreună) în această lucrare; astfel, învăţând, jertfindu-se şi conducând ea însăşi credincioşii, Biserica participă la slujirile Lui de Învăţător, Arhiereu şi Împărat. Dacă Mântuitorul Hristos ne asociază atât în lucrarea Sa învăţătorească, cât şi în cea arhierească şi împărătească, orice credincios este *preot* pentru că se jertfeşte, *învăţător* pentru că se străduieşte să cunoască revelaţia ca normă obiectivă a realităţii şi *împărat* în urma stăpânirii lui peste patimi. Slujirea preoţească, învăţătorească şi împărătească la care participă toţi credincioşii are caracter personal sau individual, fără a presupune răspunderea pentru comunitatea bisericească. Această răspundere o are numai preoţia sacramentală sau slujitoare pentru că prin ea Se aduce Mântuitorul jertfă pentru toţi şi tot prin ea slujirea personală sau individuală este asociată Lui.

Deci, atât preoţia sacramentală, cât şi cea obştească a credincioşilor îşi trag seva şi perenitatea din slujirea sau demnitatea arhierească a Mântuitorului Hristos, Preotul unic şi etern, aşa cum s-a văzut într-un capitol anterior.

În comparaţie cu jertfele vechi-testamentare sau păgâne, în Noul Testament, Jertfa Mântuitorului Hristos este „duhovnicească" sau autojertfire voluntară permanentă, care prelungeşte în timp Jertfa sângeroasă de pe Golgota a trupului Său înviat şi înălţat la cer. Şi pentru că se săvârşeşte în comunitatea creştină şi pentru comunitate, ea presupune atât participarea preoţilor, cât şi a credincioşilor, aşa cum s-a văzut; participare atât ca autojertfire, din puterea Jertfei lui Hristos, cât şi ca împărtăşire propriu-zisă de jertfa Lui din partea unora şi a celorlalţi. În

vederea acestei împărtășiri, Arhiereul Hristos *Se aduce și Se oferă* ca jertfă duhovnicească. Aducerea-jertfă a celor care cred constă într-o dedicare duhovnicească a lor lui Dumnezeu, manifestată prin cuvinte și fapte, făcută posibilă de Jertfa perpetuă a Mântuitorului și de împărtășirea noastră de ea. „Așadar, prin El să aducem pururea lui Dumnezeu jertfă de laudă, adică rodul buzelor, care preaslăvesc numele Lui. Iar facerea de bine și întrajutorarea nu le dați uitării; căci astfel de jertfe sunt bine plăcute lui Dumnezeu" (*Evrei* 13, 15-16).

Pentru actualizarea Jertfei Mântuitorului Hristos, fără care jertfa de laudă a creștinilor este imposibilă, sunt necesari preoții, care și ei trebuie să efectueze o împreună-aducere duhovnicească lui Hristos, împreună cu credincioșii din comunitate: Jertfa lui Hristos nu lucrează magic sau efectul ei nu se produce doar prin Sângele vărsat odinioară, ci puterea Lui de jertfă, prin lucrarea Duhului, se transmite și celor care se împărtășesc de El. Astfel, slujitorii, preoții creștini, nu mai sunt separați de credincioși, așa cum erau separați în legea veche sau în păgânism și tocmai pentru acest motiv se evită termenul de sacerdot-jertfitor, folosit în Vechiul Testament și în păgânism[344].

Toți creștinii sunt în acest sens „preoție împărătească" pentru că ei înșiși ca jertfe se adaugă Jertfei lui Hristos: numai prin El ca jertfă pot intra și ei ca jertfă la Tatăl. Fără inițiativa lor în jertfire nu s-ar sfinți înlăuntrul lor, așa cum nu se sfințeau evreii sau păgânii. Preotul Noului Testament primește jertfele și rugăciunile tuturor și le unește cu jertfa lui Hristos pe care o aducem în numele tuturor și pentru toți sau în numele Bisericii ca întreg. „În preot se realizează unificarea tuturor, ca în chipul văzut al lui Hristos, Cel ce prin el Se aduce jertfă în chip nevăzut"[345]. Astfel, este evidentă deosebirea dintre preotul Noului Testament și preoții ca simpli jertfitori. Dincolo de faptul că el unifică duhovnicește comunitatea prin slujba lui preoțească, prin slujirea învățătorească și prin păstorirea credincioșilor (după modelul slujirilor sau demnităților Mântuitorului Hristos), preotul asigură și cultivă

[344] Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, pp. 157-158.
[345] Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, p. 159.

formarea lor duhovnicească creștină, fără care menținerea unității lor în Hristos și configurarea lor după chipul Lui nu ar fi posibile.

Este evident faptul că fiecare credincios trebuie să facă efortul de a se integra în trupul lui Hristos extins în umanitate, adică în Biserică. Această integrare nu este nici formală și nici nu se efectuează magic, fiind necesar efortul conformării propriei umanități căzute cu umanitatea asumată de Mântuitorul Hristos și ridicată la Înviere și transfigurare. Atunci când această performanță devine realitate, fiecare credincios devine „preot împărătesc", datorită faptului că prin performanțele lui conștiente vestește în lume „bunătățile" Celui care l-a chemat „din întuneric la lumina Sa cea minunată". Devenind preot, el aduce propriile jertfe duhovnicești prin Iisus Hristos. Așa cum s-a văzut, în jertfa euharistică nu sunt prezenți doar Hristos și Jertfa Sa, ci El ne asociază și pe noi, dacă vrem, și astfel devenim noi înșine „jertfă curată" și „binemirositoare" adusă lui Dumnezeu Tatăl. Calitatea de jertfă curată presupune renunțarea la egoismul păcătos care ne separă de Dumnezeu și de semeni, această renunțare deschide în același timp perspectiva comuniunii și o cultivă „spre folosul tuturor", dovedind astfel că ne reîmpropriem calitatea de „buni iconomi" ai harului lui Dumnezeu. Din această perspectivă, toți creștinii sunt „preoție împărătească" sau își realizează preoția lor obștească cu ajutorul preoției sacramentale sau slujitoare, nu numai ca aducători ai propriilor jertfe, ci și ca învățători în familie și în societate și ca împărați peste patimile lor, sfințindu-se astfel pe ei înșiși și contribuind la sfințirea lumii, „dar fără să facă aceasta ca reprezentanți calificați ai Bisericii"[346]. Între preoția sacramentală sau slujitoare și preoția generală a credincioșilor nu există nici identitate, dar nici discontinuitate sau incompatibilitate.

Prin Botez, Mirungere și Euharistie, săvârșite prin preoția sacramentală, orice creștin este integral în trupul lui Hristos, devenind parte componentă, cu responsabilități față de el însuși, dar și față de întreg. Aceste responsabilități asumate definesc conținutul „preoției împărătești" sau generale. Responsabilitatea față de întreg este ilustrată

[346] Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, p. 152.

de practica bisericească, care permite oricărui creştin să boteze un copil aflat în primejdie prin simpla rostire a formulei, urmând ca preotul să rostească celelalte rugăciuni, să-l ungă cu Sfântul Mir şi să-l împărtăşească „după cuviinţă". Responsabilităţile faţă de propria persoană sunt prezentate în rugăciunea care premerge ungerea cu Sfântul Mir şi în cele de după ungere: cel care urmează a fi uns se va împărtăşi de sfinţenia lui Dumnezeu, fapt care îi va activa responsabilitatea creştină, orientând-o spre dobândirea calităţii de „fiu şi moştenitor cereştii Tale Împărăţii", fapt sinonim cu „dăruirea şi consacrarea întregii vieţi slujirii Preoţiei împărăteşti"[347]. Vocaţia preoţiei obşteşti este foarte precis ilustrată şi în rugăciunea a treia de sfinţire a Sfântului şi Marelui Mir: coborârea Duhului Sfânt asupra Mirului cu care au fost unşi împăraţii, arhiereii şi prorocii îl va face ungere împărătească şi sfinţire sufletelor şi trupurilor; cei unşi vor deveni slujitori şi slujitoare în suflet şi în trup, fiind îmbrăcaţi cu veşmântul măririi lui Dumnezeu, devenind „popor ales, preoţie împărătească, neam sfânt", care „să poarte pe Hristos în inimile lor ca locaş al Tău, al lui Dumnezeu şi Tatălui în Duhul Sfânt"[348].

Dedicarea expresă lui Dumnezeu sugerată şi prin ceremonia tunderii, prezentă şi în rânduiala intrării în monahism, are o dimensiune eshatologică: atât cel care începe a-şi tunde părul capului, cât şi naşii, însoţiţi de acum de Duhul Sfânt, vor deveni împlinători ai voii lui Dumnezeu şi mărturisitori ai măririi Lui, văzând astfel „bunătăţile Ierusalimului în toate zilele vieţii sale".

Luând putere din jertfa adusă de preotul slujitor în Sfânta Liturghie, credinciosul, ca preot împărătesc, săvârşeşte liturghia *extra muros* prin viaţa sa în conformitate cu voia lui Dumnezeu, chemând Duhul Sfânt peste viaţa sa şi peste viaţa lumii printr-o epicleză perpetuă, „pentru truda oricărui muncitor sau savant cu ochiul curăţit de rugăciune. Inimile curate vor vedea pe Dumnezeu şi prin ele Dumnezeu se va face

[347] Paul Evdokimov, *Taina iubirii. Sfinţenia iubirii conjugale în lumina tradiţiei ortodoxe*, trad. G. Moldoveanu, Ed. Christiana, Bucureşti, 1994, p. 112.

[348] *Arhieraticon*, Ed. Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1993, pp. 231-232.

văzut"[349]. Interiorizarea Revelaţiei exclude orice formă de teoretizare şi nu are doar o dimensiune personală, ci şi una comunitară sau cosmică. Pentru acest motiv, Paul Evdokimov numeşte preoţia sacramentală „funcţională haric㔍, iar pe cea generală „ontologică"[350].

Laicii reprezintă un loc eclezial care este deodată lumea şi Biserica. Ei nu au acces la mijloacele harice (nu au puterea sau îndreptăţirea de a săvârşi Sfintele Taine), dar trăiesc tutelaţi de har, ca energie divină necreată. Aceasta este *Liturghia cosmică* în lume sau sălaşuri de Treimi care alungă orice element profan sau demonic din lume inclusiv în domeniul social[351].

Distincţia între preoţia sacramentală şi cea generală este sugerată şi în Vechiul Testament, atunci când Dumnezeu spune poporului evreu: „Deci, de veţi asculta glasul meu şi de veţi păzi legământul Meu, dintre toate neamurile Îmi veţi fi popor ales [...]. Îmi veţi fi împărăţie preoţească şi neam sfânt" (*Ieşirea*, 19, 5-6). Cu toate acestea, la cortul sfânt slujeau doar Aaron şi fii lui, îmbrăcaţi în sfinte veşminte, „unşi [...] ca să-Mi fie Mie preoţi, şi această ungere îi va sfinţi preoţi pentru totdeauna în neamul lor" (*Ieşirea*, 40, 13-15). Întregul popor ajungea „împărăţie preoţească şi neam sfânt" dacă asculta glasul lui Dumnezeu şi respecta legământul Lui, dar la cortul sfânt slujeau, aducând jertfele, doar Aaron şi fii săi. Când Core, Datan şi Abiron au vrut să uzurpe drepturile specifice preoţiei vechi testamentare, au fost aspru pedepsiţi de Dumnezeu. Apostolul Petru nu face decât să adapteze textul citat noilor condiţii din Biserica lui Hristos, preoţia Noului Testament fiind împlinirea preoţiei nedepline a Vechiului Testament şi a religiilor păgâne „în care se exprimă, mai mult prin acte exterioare, nădejdea sfinţirii adevărate a lumii prin jertfele adevărate, alimentate din Jertfa desăvârşită a lui Hristos"[352].

[349] P. Evdokimov, *Taina iubirii. Sfinţenia iubirii conjugale în lumina tradiţiei ortodoxe*, pp. 117-118.

[350] P. Evdokimov, *Taina iubirii. Sfinţenia iubirii conjugale în lumina tradiţiei ortodoxe*, pp. 110-111.

[351] P. Evdokimov, *Taina iubirii. Sfinţenia iubirii conjugale în lumina tradiţiei ortodoxe*, pp. 110-111.

[352] Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, p. 161.

Diferența dintre cele două preoții (sacramentală și obștească sau generală), dar și complementaritatea lor este ilustrată atât în rânduiala Hirotoniei, cât și în rânduiala Botezului și a Mirungerii. Candidatul la preoție înconjoară Sfânta Masă, arătând prin acest gest hotărârea lui sau obligația de a aduce jertfă pe Hristos, de a săvârși Tainele și de a învăța în Biserică, în timp ce noul botezat și miruit înconjoară masa din pronaos pe care se află Sfânta Evanghelie și Sfânta Cruce, arătând prin aceasta că „e închinat slujirii neîntrerupte a lui Hristos în afara altarului, în lume, prin alte mijloace decât prin săvârșirea Tainelor, dar căutând să țină și el lumea în jurul lui Hristos, ca pe sine însuși"[353]. Aceeași idee este ilustrată și la sfârșitul Sfintei Liturghii, atunci când preotul zice: „Cu pace să ieșim", iar credincioșii răspund: „Întru numele Domnului". Acest răspuns trebuie înțeles ca un angajament sau ca un testament: după ce am participat la „jertfa duhovnicească" și ne-am unit cu Hristos prin Sfânta Împărtășanie, ieșim în lume purtând în noi înșine germenii transfigurării ei, „întru numele Domnului", adică din încredințarea și cu puterea Lui, noi și lumea ne vom prezenta și vom funcționa în conformitate cu voia Lui, devenind prin aceasta „făptura cea nouă în Hristos", Creatorul, dar și Mântuitorul nostru. „Preoții au datoria să contribuie la edificarea preoției generale a credincioșilor, iar credincioșii au misiunea, în virtutea preoției lor generale, să contribuie la sfințirea lumii"[354].

Contribuind la dezvoltarea preoției generale a credincioșilor și la menținerea unității lor în Hristos și în Biserică, precum și la configurarea tuturor după același chip unitar al lui Hristos, și slujirea învățătorească și pastorală a preoților trebuie să se manifeste unitar. Pentru asigurarea unității de învățătură, de săvârșire a Tainelor și de păstorire a credincioșilor este necesar ca preoții că aibă un centru superior, investit cu putere de sus, în conformitate cu tradiția apostolică a Bisericii: episcopul. Dependența preoților de episcop este asigurată prin Hirotonie, în urma căreia preoții primesc harul divin care le conferă dreptul și puterea de săvârșire a Tainelor, de propovăduire a învățăturii și de

[353] Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, p. 161.
[354] Pr. D. Popescu, *Iisus Hristos Pantocrator*, p. 360.

păstorire. La rândul său, și episcopul unei eparhii trebuie să se păstreze în comuniune cu episcopii celorlalte eparhii pentru păstrarea aceleiași unități a Bisericii de pretutindeni. Pentru asigurarea acestei unități, încă din perioada apostolică s-a hotărât ca hirotonia unui episcop nou să se facă de trei sau cel puțin doi episcopi și numai în urma unei mărturisiri de credință detaliate, cerută doar episcopului, nu și diaconului sau preotului, prin care să dovedească faptul că se află în comuniune cu întregul episcopat al Bisericii. Astfel, el oferă garanția că în eparhia sa se va păstra și cultiva învățătura dintotdeauna și de pretutindeni a Bisericii, că se vor săvârși aceleași Taine și că păstorirea credincioșilor se va face după aceleași norme, stabilite prin tradiție bisericească[355].

4.18.7. *Rânduiala Tainei Hirotoniei și puterea acordată prin ea*

Când este hirotonit un episcop sunt prezenți trei sau cel puțin doi episcopi ai Bisericii respective, iar când este hirotonit un diacon sau un preot, Taina este săvârșită de episcopul eparhiei respective. Atât în cazul diaconilor și al preoților, cât și în cazul episcopilor nu pot fi hirotoniți decât membri de sex masculin ai Bisericii, cu condiția integrității spirituale și fizice, care și-au manifestat această dorință și care au pregătirea teologică necesară. Diaconii și preoții trebuie să se căsătorească înainte de hirotonie, în timp ce la funcția episcopală ajung numai cei necăsătoriți sau văduvi deveniți ieromonahi, așa cum s-a hotărât la Sinodul Trulan. Nimeni nu poate ajunge preot, dacă mai întâi n-a fost hirotonit diacon, tot așa cum nimeni nu poate ajunge episcop, fără a fi fost mai întâi hirotonit diacon și preot. Pentru că slujirea celor trei trepte ierarhice este legată în special de Sfânta Liturghie, în cursul aceleiași Liturghii se poate trece de la o treaptă inferioară doar la cea imediat superioară. Pentru acest motiv, momentele în care se fac hirotoniile diferă, evidențiindu-se prin aceasta specificitatea fiecăreia, precum și conținutul harismatic propriu[356].

[355] Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, pp. 161-162.
[356] Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, pp. 168-169.

4.18.7.1. Hirotonia diaconului

Hirotonia diaconului se face după prefacerea elementelor euharistice, deoarece acesta nu poate sluji singur și nu poate sfinți darurile. Candidatul este luat din naos de doi diaconi și dus în fața ușilor împărătești, unde îl așteaptă episcopul, care îl binecuvântează și apoi se retrage în Sfântul Altar, în partea de nord și cu fața spre apus. Candidatul intră și el în Altar și, însoțit de cei doi diaconi, pentru a arăta că va intra în rândul acestora, înconjoară Sfânta Masă de trei ori, sărutând colțurile acesteia, pentru a arăta că existența lui se va desfășura în jurul lui Hristos, prezent aici și reprezentat prin episcop, omoforul (semnul grijii pentru poporul păstorit), engolpionul (semnul puterii) și mâna dreaptă a episcopului (organul prin care Hristos transmite harul). Îngenunchează apoi în fața Sfintei Mese, în colțul din dreapta, numai cu piciorul drept pentru a arăta că nu va primi preoția deplină. Își sprijină mâinile de Sfânta Masă și fruntea pe ele, așa cum a făcut Sfântul Ioan la Cina cea de Taină, Sfânta Masă reprezentându-L pe Hristos, episcopul își scoate mitra (pentru a arăta că Hristos Însuși investește candidatul cu puterea diaconiei) și rostește rugăciunile de hirotonie, precizând că „Dumnezeiescul har, cel ce totdeauna pe cele neputincioase le vindecă și pe cele cu lipsă le împlinește, (rânduiește) pe preacucernicul ipodiacon în diacon, să ne rugăm, dar pentru acesta ca să vină peste el harul întru tot Sfântului Duh". Harul este cel care îl ridică pe primitor la treapta diaconiei, prin mâna episcopului; la fel, invocarea Sfântului Duh n-o face singur, ci îi asociază pe cei prezenți în altar, dar și pe credincioșii din biserică, al căror răspuns este: „Doamne miluiește!". În prima rugăciune, arhiereul se roagă ca cel rânduit în „slujirea diaconiei" să fie păzit „în toată sfințenia, având taina credinței în cuget curat. Dăruiește-i și lui harul pe care l-ai dăruit lui Ștefan [...] și-l învrednicește pe dânsul [...] a iconomisi treapta cea dăruită lui de a ta bunătate". În rugăciunea a doua, arhiereul cere ca Dumnezeu să-l umple pe cel învrednicit a intra în slujba diaconiei de credință, dragoste, putere și sfințenie prin venirea Sfântului Duh asupra lui; nu prin punerea mâinilor, ci prin trimiterea îndurărilor fără număr ale lui Dumnezeu se dă celor vrednici harul

pentru ca și cel hirotonit astăzi „în afară de orice păcat să se înfățișeze Ție curat în ziua cea înfricoșătoare a judecății Tale și să primească nemincinoasa răsplată a făgăduinței Tale". Diaconul este prezentat apoi poporului din ușile împărătești, dându-i-se și semnele slujirii diaconești (orarul, mânecuțele, ripida sau procovățul mare), rostindu-se de fiecare dată întrebarea: „Vrednic este?", la care poporul răspunde „Vrednic este!". Noul diacon este împărtășit înaintea celorlalți diaconi și rostește ectenia de la sfârșitul Liturghiei, arătând prin aceasta că a primit harul diaconiei și are îndreptățirea de a îndemna pe credincioși la rugăciune[357].

4.18.7.2. Hirotonia preotului

Aceeași rânduială se săvârșește și în cazul hirotoniei preotului, cu următoarele deosebiri: hirotonia se săvârșește după intrarea cu Cinstitele Daruri, sugerându-se astfel ideea că preotul va sfinți darurile și va săvârși întreagă Sfânta Liturghie; citește înainte angajamentul preoțesc și este introdus în Altar de către doi preoți, împreună cu care face și înconjurarea Sfintei Mese, ca unul care va primi puterea preoțească; îngenunchează cu ambele picioare înaintea Sfintei Mese, arătând prin aceasta superioritatea preoției față de diaconie. În prima rugăciune, arhiereul se roagă ca și acesta „să primească acest mare har al Sfântului Tău Duh întru viață curată și credință nestrămutată", iar în rugăciunea a doua să se facă vrednic de măreția și responsabilitatea slujirii preoțești, „ca și el, întâmpinând la A Doua Venire pe marele Dumnezeu și Mântuitorul nostru [...] să primească [...] plata bunei chivernisiri a treptei sale". Noul preot este prezentat apoi poporului, dându-i-se veșmintele preoțești: epitrahilul, brâul, felonul și Liturghierul, în calitatea sa de săvârșitor al Sfintei Liturghii. După sfințirea darurilor, primește de la arhiereu Sfântul Trup, cu îndemnul „Primește acest odor și-l păstrează pe El până la A Doua Venire a Domnului nostru Iisus Hristos, când are să-l ceară de la tine" și, înainte ca arhiereul să rostească „Sfintele sfinților", îl restituie arhiereului[358].

[357] Pr. Ene Branişte, *Liturgica specială*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1993, pp. 73-74; *Arhieraticon*, pp. 73-77.

[358] Pr. E. Branişte, *Liturgica specială*, pp. 422-423; *Arhieraticon*, pp. 78-82.

„Răspunderea arhiereului de a preda preotului trupul Domnului și răspunderea acestuia de a-L primi, se întâlnesc și se întregesc într-o răspundere comună în fața lui Hristos, dar și în fața poporului căruia trebuie să i se pună și țină la dispoziție trupul lui Hristos, adică pe Hristos Însuși în toată viața lui, pentru a fi predat altor episcopi și altor preoți până la sfârșitul lumii. Deschiderea eshatologică a Preoției și a Euharistiei iese prin aceasta puternic în relief. Preotul privește, ținând trupul Domnului pe mâini, spre viața veșnică, atunci când se va cere de la el trupul tainic"[359].

4.18.7.3. Hirotonia arhiereului

Hirotonia arhiereului se face după „Sfinte Dumnezeule", înainte de citirea Apostolului și a Evangheliei, „deoarece în acest moment se începea odinioară Liturghia"[360]. Candidatul ales de Sfântul Sinod și confirmat de stat este numit „ipopsifiu", adică ales, propus sau desemnat pentru arhierie. Hirotonia este precedată de solemnitatea vestirii și chemării la treapta arhieriei, care are loc în ajunul Hirotoniei, iar în dimineața următoare, la sfârșitul utreniei, cel desemnat pentru arhierie citește în biserică o mărturisire de credință amănunțită. La Hirotonia arhiereului se pune pe capul candidatului și Sfânta Evanghelie, pentru a indica sarcina principală pe care o primește noul arhiereu, dar și faptul că Hristos Însuși îl desemnează ca organ sau instrument prin care va lucra El Însuși[361]. În cele două rugăciuni de hirotonie, episcopul-protos se roagă astfel:

„și pe acesta care s-a ales și s-a învrednicit a lua jugul Evangheliei și vrednicia arhierească [...], întărește-l prin venirea, puterea și lucrul Sfântului Tău Duh [...] Doamne, Dumnezeul nostru, de vreme ce firea omului nu poate suporta ființa dumnezeirii, cu iconomia Ta ai așezat dascăli asemenea nouă, care stau pe scaunul Tău ca să aducă Ție jertfă

[359] Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, p. 174.
[360] Pr. E. Branişte, *Liturgica specială*, p. 343.
[361] Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, p. 175.

și prinos pentru tot poporul Tău. Tu, Hristoase, și pe acesta ce s-a arătat iconom al harului arhieresc, fă-l să fie următor Ție, Adevăratului Păstor, punându-și sufletul său pentru ale Tale, povățuitor orbilor, lumină celor din întuneric, cercetător celor neînțelepți, învățător copiilor, luminător în lume; ca desăvârșind sufletele cele ce i s-au încredințat lui în viața aceasta, să stea nerușinat înaintea Judecății Tale și să primească plata cea mare pe care o ai gătit celor ce s-au luptat pentru propovăduirea Evangheliei Tale".

În afara veșmintelor preoțești, noul episcop primește și veșmintele arhierești: sacosul, omoforul, engolpionul și mitra, precum și crucea pectorală. După terminarea Sfintei Liturghii, noul arhiereu este îmbrăcat în mantia arhierească și i se înmânează cârja „ca să păstorești turma lui Hristos [...], și celor ascultători să le fie de la tine toiag de reazem și întărire, iar pentru cei neascultători să-l întrebuințezi ca toiag de deșteptare, toiag de cercetare"[362].

Faptul că, pe lângă veșmintele preoțești, arhiereul hirotonit primește sacosul, omoforul și mitra are o profundă semnificație duhovnicească. Sacosul arată că el va păstra și va completa slujirea de preot săvârșitor al Tainelor, dar „cu o mai extinsă lucrare unificatoare", care trebuie să înglobeze atât persoanele distincte, cât și comunitățile. Omoforul arată că acționează precum Păstorul prin excelență, gata în orice condiții să ocrotească oaia amenințată cu pierderea sau rătăcirea, iar mitra, semnul puterii sale împărătești, arată că este responsabil pentru mântuirea tuturor celor încredințați spre păstorire. Modelul existențial și funcțional la care trebuie să se raporteze constant arhiereul este Mântuitorul Hristos, Păstorul cel mare, dar blând și smerit cu inima, care iubește necondiționat pe toți frații Lui mai mici, adică pe toți oamenii, și care acceptă să-și dea propria viață ca preț de răscumpărare pentru toți, manifestând astfel cea mai mare iubire responsabilă posibilă, adică iubirea lui Dumnezeu, model și țel existențial și funcțional creștin[363].

[362] Pr. E. Branişte, *Liturgica specială*, pp. 424-425; *Arhieraticon*, pp. 83-101.
[363] Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, pp. 175-176.

4.19. Taina Nunții sau a Căsătoriei creștine

4.19.1. *Locul căsătoriei între celelalte Taine*

Deși Taina Hirotoniei condiționează celelalte Taine, tradiția Bisericii o așază după primele patru Taine (Botezul, Mirungerea, Euharistia și Pocăința) și înaintea ultimelor două (Căsătoria și Maslul). Fiind indispensabile pentru mântuire, primele patru taine îl situează pe cel care le primește într-o relație nemijlocită cu Hristos și numai într-o formă indirectă cu ceilalți oameni, în timp ce în ultimele două Taine procesul se manifestă invers: prin Taina Căsătoriei și cu ajutorul harului divin, un bărbat și o femeie sunt puși într-o relație atât de strânsă încât formează o unitate în care părțile nu se confundă totuși, iar prin Maslu, un om bolnav primește harul tămăduirii sufletești și trupești, în ambele cazuri și prin aceste relații fiind puși în mod implicit și în relație cu Mântuitorul Hristos. Dar finalizarea acestui har se face în mod deplin prin Preoție și prin Căsătorie. Lucrarea eficientă a harului se manifestă prin virtuți care nu rămân cantonate exclusiv doar la nivelul familiei creștine, ci sunt multiplicate și în relațiile sociale ale acesteia; același proces, dar într-o măsură mult mai mare se produce și în cazul Preoției.

Atât Taina Nunții, cât și Taina Preoției demonstrează faptul că persoana nu se poate împlini decât prin comuniune responsabilă[364]. Și pentru că numai iubirea creștină poate face posibilă răspunderea reciprocă prin mijlocirea harului, justificarea căsătoriei nu poate fi motivată nici moral și nici estetic, ci numai religios. Dacă monahii realizează în forme nemijlocite o relație strict personală cu Hristos (în afara relațiilor personale și sociale presupuse de Căsătorie), soții creștini o fac în forme mijlocite, adică unul prin celălalt, această mijlocire fiind locul sacramental al harului. „Privindu-se unul pe altul, cei doi îl privesc pe Hristos și iubirea celuilalt este darul harului"[365]. Numai Întruparea face posibilă performanța de a-L vedea pe Dumnezeu prin altul. Asumând fața omenească, Îl putem vedea pe Hristos în ființele tuturor celor în care El continuă să se întrupeze prin Taine; și cel în care este prezent Hristos cu iubirea Lui divină, este demn de o iubire nesfârșită sau inepuizabilă.

După ce preotul îl unește pe credincios în legătură directă sau nemijlocită cu Hristos prin primele patru Taine, în Căsătorie El Se face cunoscut prin iubirea reciprocă a bărbatului și a femeii, iar în Maslu prin puterea Lui tămăduitoare a sufletului și a trupului, deci într-o formă mijlocită. Dar această cunoaștere mijlocită nu este exclusiv deductivă sau condiționată de mediile în care se manifestă pentru că atât căsătoria, cât și suferința sunt forme concrete în care se fructifică harurile celorlalte Taine, deci nu este exclusă totuși o cunoaștere directă a lui Hristos; dacă harul sau lucrarea este a lui Hristos, ea nu poate fi separată de persoana lui Hristos. Taina Preoției este factorul care asigură tuturor Tainelor atât specificitatea, cât și coeziunea și complementaritatea[366].

4.19.2. *Taina Cununiei în Tradiția Bisericii*

Chiar de la începuturile ei, Biserica a acceptat legile romane privind Căsătoria, așa cum o demonstrează scriitorul Atenagora (secolul al II-lea) în *Solie în favoare creștinilor*, adresată împăraților Marcu Aureliu și Lucius Verus Commodus. În dreptul roman, căsătoria era un contract legal al căror subiecți erau doar părțile implicate, iar instituții specializate înregistrau contractele de căsătorie, fapt care presupunea și controlul conformității lor cu legile. Ca și dreptul mozaic, și dreptul roman admitea posibilitatea dizolvării acordurilor de căsătorie. Și creștinii se căsătoresc *conform legilor aflate în uz*, dar numai pentru o sigură dată, „pentru că pe cea de a doua o socotim un adevărat adulter"[367]. Pornind de la ideea că, din perspectivă revelată, căsătoria este o Taină (cf. *Efeseni* 5, 32), Sf. Ioan Gură de Aur cere eliminarea obiceiurilor scan-

[364] Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, pp. 176-177.

[365] P. Evdokimov, *Taina iubirii. Sfințenia iubirii conjugale în lumina tradiției ortodoxe*, pp. 148-149.

[366] Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, pp. 178-179.

[367] Atenagora Atenianul, *Solia în favoarea creștinilor*, XXXIII, în coll. *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 2, pp. 380-381.

daloase legate de ceremonia păgână a căsătoriei, obiceiuri care pângăresc sfințenia evenimentului și-l golesc de conținutul lui real. *Și legile civile știu asta*; și poți auzi pe cei care se ocupă cu ele spunând că „nimic altceva nu este căsnicia decât înțelegerea dintre soți. Să nu călcăm, dar, legile lui Dumnezeu, odată cu legile omenești!"[368]. Este evident, Biserica nu recunoaște doar legislația romană referitoare la căsătorie, ci impune *căsătoria creștină* cu specificitatea ei *de Taină* în care este prezent și lucrător Dumnezeu Însuși, depășind astfel net calitativ doar funcția ei de angajament legal prezentă în legislația romană[369].

Existența Tainei Căsătoriei în practica Bisericii este atestată începând cu Părinții apostolici. Sf. Ignatie Teoforul sfătuiește soții creștini să-și iubească soțiile, „așa cum Domnul iubește Biserica", iar căsătoria trebuie făcută cu acordul episcopului „ca să fie căsătoria lor după Domnul și nu după poftă"[370]. Morala creștină nu condamnă doar poligamia și infidelitatea conjugală, ci și intenția neaplicată, „deoarece Dumnezeu cunoaște atât faptele, cât și gândurile oamenilor"[371]. În disputa cu sistemele gnostice, Sfântul Irineu îi combate atât pe cei care considerau Căsătoria incompatibilă cu calitate de creștin, cât și pe cei care considerau Căsătoria ca o modalitate de a cultiva destrăbălarea[372].

Căsătoria creștină este o Taină pentru că prin ea se împărtășește harul sfințitor, care o face să ilustreze la nivel uman unirea dintre Hristos și Biserică. Cei care îi contestă legalitatea și sfințenia, contestă Revelația care o recomandă[373] și aceste însușiri pot fi anulate prin desfrânare, care

[368] Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la Facere* X, 1-2, în coll. *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 22, trad. Pr. D. Fecioru, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1989, pp. 222-223.

[369] Pr. John Meyendorff, *Căsătoria, perspectiva ortodoxă*, trad. C. Login, Ed. Patmos, Cluj-Napoca, 2007, pp. 17-18.

[370] Sf. Ignatie Teoforul, *Către Sfântul Policarp al Smirnei*, V, în coll. *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 2, p. 188.

[371] Sf. Iustin Martirul și Filosoful, *Apologia întâia în favoarea creștinilor*, XV, pp. 34-35.

[372] Sf. Irineu de Lyon, *Împotriva ereziilor*, Cartea a doua, trad. P. Molodeț, Ed. Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 2017, pp. 245-246.

[373] Clement Alexandrinul, *Stromatele*, pp. 221-223.

este o stare de anormalitate[374]. Fiind voită de Dumnezeu, căsătoria are atât o dimensiune naturală, cât și de Taină; pornind de aici, trebuie tratată cu seriozitate și responsabilitate, în structura ei fiind inclus harul unității și al indisolubilității, întărit și cultivat prin rugăciunea preoților Bisericii.

Cei cu vocație monahală sau cei care aleg să nu se căsătorească, nu trebuie să disprețuiască pe cei căsătoriți; deși căsătoria este un lucru bun, fecioria este totuși superioară. Dar asta nu înseamnă că cei care poartă jugul căsătoriei trebuie să se considere inferiori, ci dimpotrivă. În Biserică, cei care aleg căsătoria și cei care aleg fecioria, motivată de nevoia unei dedicări necondiționate lui Dumnezeu, trebuie să formeze o unitate strânsă și să se sprijine reciproc. Cel care se dedică lui Dumnezeu apare în lume dintr-o căsnicie, care manifestându-se ca fiind rodnică prin concepere și naștere, nu face altceva decât să împlinească voia explicită a lui Dumnezeu. Dacă monahismul exprimă o dedicare explicită, cei care aleg căsătoria o manifestă implicit, ambele opțiuni fiind egale în fața lui Dumnezeu.

> „Progresând în castitate, nu trebuie să fii arogant cu cei căsătoriți. Căci nunta este cinstită și patul neîntinat, spune Apostolul (cf. *Evrei* 13, 4) și tu, care păzești castitatea, nu ești născut tot din cei uniți prin căsătorie? Nu disprețui valoarea argintului, pentru că ai aur"[375].

În ceea ce privește căsătoria a doua și a treia, acestea sunt acceptate de Biserică, pornind de la cuvintele Apostolului Pavel. „Dacă însă nu pot să se înfrâneze, să se căsătorească. Fiindcă mai bine este să se căsătorească, decât să ardă" (*1 Corinteni* 7, 9). Dar, conform Tradiției bisericești, dacă prima căsătorie este lege, a doua sau a treia sunt concesii sau pogoră minte față de neputințele omenești.

> „Iar a patra nuntă, nimeni să nu îndrăznească să o săvârșească, pentru că este o fărădelege; și cine va îndrăzni a cununa să știe bine

[374] Clement Alexandrinul, *Stromatele*, pp. 181-186.

[375] Sf. Chiril al Ierusalimului, *Cateheze*, p. 62.

că va cădea în osânda canonisirii și va fi pedepsit greu, lipsindu-se de harul preoției"[376]. Căsătoria a doua și a treia nu mai au binecuvântarea Tainelor, ci doar binecuvântarea mică, proprie ierurgiilor și altor slujbe bisericești. Pentru acest motiv, ele au fost asociate întotdeauna cu Taina Pocăinței, așa cum se poate observa ușor din rugăciunile pe care preotul le citește cu ocazia săvârșirii lor: „Doamne Iisuse Hristoase [...] curățește fărădelegile robilor Tăi, pentru că, neputând purta zăduful și greutatea zilei și aprinderea trupească, vin împreună la primirea nunții a doua".

4.19.3. *Căsătoria ca legătură naturală, pe viață, între un bărbat și o femeie*

Căsătoria ca legătură naturală pe viață între un bărbat și o femeie are la bază faptul că numai împreună aceștia formează umanitatea completă. Fiind făcut după chipul lui Dumnezeu, Unul în ființă, dar întreit în Persoane, omul nu poate fi o monadă închisă, pentru că în acest caz, n-ar mai reflecta chipul Lui. Singurătatea este sinonimă cu suferința. Pentru acest motiv, Dumnezeu a zis: „Nu este bine să fie omul singur; să-i facem ajutor potrivit pentru el" (*Facerea* 2, 18). Termenul *ajutor* trebuie înțeles ca o raportare a unuia către celălalt, într-un vis-à-vis existențial. „Unul către celălalt formează un co-esse al lor, fiind deci de la începutul făpturii, in principio, ca ființa umană să fie o ființă conjugală"[377]. „Bărbat și femeie a făcut și i-a binecuvântat și le-a pus numele Om, în ziua în care i-a făcut" (*Facerea* 5, 2). Deci, masculinul și femininul sunt inseparabile în gândirea lui Dumnezeu, „încât o ființă omenească, luată separat și considerată în sine, nu este cu desăvârșire om. Nu se află, ca să spunem așa, decât o jumătate de om într-o ființă izolată de complementarul său"[378]. Crearea Evei din Adam aduce la

[376] *Aghiasmatar*, p. 93.

[377] P. Evdokimov, *Taina iubirii. Sfințenia iubirii conjugale în lumina tradiției ortodoxe*, pp. 150-151.

[378] P. Evdokimov, *Taina iubirii. Sfințenia iubirii conjugale în lumina tradiției ortodoxe*, p. 152.

existență ceea ce exista „în lăuntrul ființei. Adam a fost întotdeauna Adam-Eva"[379], actul creației ilustrând *taina consubstanțialității conjugale* a bărbatului și a femeii. Dumnezeu Însuși vorbește despre *Om* (Adam) la singular și dincolo de distincția masculin-feminin, dar și la plural: „după chipul lui Dumnezeu l-a făcut; a făcut bărbat și femeie" (*Facerea* 1, 27). Cei doi se unesc, într-un trup și într-un suflet, fără a-și pierde însă identitatea: „Iată acesta-i os din oasele mele și carne din carnea mea; ea se va numi femeie (*ișa*), pentru că este luată din bărbatul (*iș*) său. De aceea va lăsa omul pe tatăl său și pe mama sa și se va uni cu femeia sa și vor fi amândoi un trup" (*Facerea* 2, 23-24). Vorbind despre doi, Dumnezeu vorbește despre unul singur și, datorită iubirii, cei care se iubesc nu mai formează două ființe, ci una singură în sensul propriu, „un Adam în sens biblic, căci iubirea schimbă însăși substanța lucrurilor"[380], Adam și Eva sunt configurați după modelul Sfintei Treimi: „Omul, conjugal este, deci, chipul Dumnezeului Treime și dogma trinitară este Arhetipul divin, icoana comunității conjugale"[381]. Scoțând-o pe Eva din Adam, Dumnezeu a vrut să arate și la nivel creat taina unității Lui, pe de o parte, iar pe de altă parte, dragostea dintre bărbat și femeie trebuie să se inspire și să fie alimentată de modelul absolut și necondiționat al iubirii intratrinitare[382]. „Iubirea este un schimb de ființă, de întregire reciprocă. Iubirea îmbogățește pe fiecare pentru că primește și dăruiește la nesfârșit, pe când ura sărăcește, pentru că nu dă și nu primește nimic"[383].

Pornind de la aceste date, căsătoria avea chiar de la început atributele unității și indisolubilității, comuniunea și iubirea conjugală, inspirată de comuniunea și iubirea intratrinitară fiind netrecătoare. Dacă în Treime, subiectul comuniunii și al iubirii este Persoana infinită și inepuizabilă,

[379] P. Evdokimov, *Taina iubirii. Sfințenia iubirii conjugale în lumina tradiției ortodoxe*, pp. 152-153.

[380] P. Evdokimov, *Taina iubirii. Sfințenia iubirii conjugale în lumina tradiției ortodoxe*, pp. 152-153.

[381] P. Evdokimov, *Taina iubirii. Sfințenia iubirii conjugale în lumina tradiției ortodoxe*, pp. 152-153.

[382] Sf. Teofil al Antiohiei, *Trei Cărți către Autolic*, Cartea a doua, XXVIII, pp. 315-316.

[383] Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, p. 181.

omul fiind creat după chipul Persoanei, el participă la aceste atribute, fiind el însuşi, în limitele umanităţii, infinit şi inepuizabil. Instrumentalizarea sau obiectivarea sunt evitate astfel prin taina persoanei, *soţii nu sunt doar egali, ci şi complementari*, limitele sau neputinţele unuia fiind suplinite de puterea mai mare a celuilalt, de vreme ce ambii au fost structuraţi de Dumnezeu nu în vederea unei competiţii ilogice şi inumane, ci pentru iubire reciprocă jertfelnică. Şi pentru că fiecare persoană umană este unică şi irepetabilă, în căsătorie, iubirea amândurora formează o nouă realitate, în care însă cele două persoane se pot regăsi fără niciun fel de confuzie. Legătura lor naturală sau firească este justificată astfel nu doar din perspectivă spirituală, ci şi din perspectivă trupească sau materială.

> „Căsătoria e în acelaşi timp dragoste şi ajutor, bucurie de celălalt şi răbdare a lui. Pentru toate acestea se dă celor doi ce se căsătoresc harul dumnezeiesc. Iubirea naşte uimirea în faţa tainei celuilalt şi răbdarea neputinţelor lui şi ajutorarea lui în ele. În iubire, amândoi devin tari"[384].

Complementaritatea naturală între masculin şi feminin nu exprimă doar faptul că fiecare reprezintă o jumătate uniformă a speciei, ci şi faptul că fiecare *este* o persoană unică şi irepetabilă şi datorită configurării reciproce fiecare devine un fel de co-persoană, ambii formând o unitate co-personală. Infidelitatea conjugală afectează integritatea persoanei, transformând-o într-un *individ* uniform al speciei, incapabil să mai cultive şi să mai exprime caracterele spirituale proprii persoanei, ci doar pasiunile-patimile speciei. Prin educaţie, caracterele lor personale îmbinate le capătă şi copiii şi, astfel, familia ca relaţie naturală anticipează şi pregăteşte comunitatea co-personală finală a Împărăţiei Cerurilor[385].

Prin căderea în păcat, căsătoria ca legătură naturală între bărbat şi femeie a avut de suferit. Unitatea şi indisolubilitatea nu au mai fost respectate, practicându-se divorţul şi repudierea femeii. Nu a mai fost

[384] Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, pp. 181-182.
[385] Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, pp. 182-183.

respectată nici egalitatea dintre bărbat şi femeie, aceasta fiind socotită de multe ori doar un instrument de care bărbatul putea dispune în funcţie de conjuncturi sau interese, rostul ei fundamental constând în a asigura soţului urmaşi. Deşi legea prevedea pedeapsa capitală în caz de infidelitate, atât pentru bărbat cât şi pentru femeie, în practică era pedepsită doar femeia, aşa cum s-a întâmplat cu femeia prinsă în adulter (cf. *Ioan* 8, 3-11). Aceste disfuncţionalităţi sunt explicabile prin pierderea harului din starea primordială. Cu toate acestea, căsătoria ca legătură naturală n-a fost desfiinţată în esenţa ei, tot aşa cum nici chipul lui Dumnezeu nu a fost distrus, ci doar estompat sau întunecat: „Nici păcatul de la început, nici potopul n-au stricat sfinţenia căsătoriei"[386]. Aceeaşi idee este împărtăşită şi de Sf. Efrem Sirul: „De la Adam până la Domnul, iubirea conjugală autentică era Taină desăvârşită"[387]. Fericitul Augustin este şi mai explicit: „Hristos a întărit la Cana ceea ce a instituit în rai"[388]. Aceeaşi idee este exprimată şi de Clement Alexandrinul: „Fiul n-a făcut decât să confirme ceea ce Tatăl a instituit"[389]. Cu toate disfuncţionalităţile amintite, conştiinţa unităţii şi indisolubilităţii căsătoriei a dăinuit în timp şi s-a manifestat în întrebarea pe care fariseii i-au pus-o Mântuitorului Hristos: „Se cuvine oare omului să-şi lase femeia sa pentru orice pricină?" (*Matei* 19, 3). Răspunzând acestei întrebări, Mântuitorul le reaminteşte faptul instituirii căsătoriei prin actul creării bărbatului şi a femeii de către Dumnezeu, precum şi unicitatea şi indisolubilitatea ei: „N-aţi citit că Cel ce i-a făcut de la început i-a făcut bărbat şi femeie? Şi a zis: Pentru aceea va lăsa omul pe tatăl său şi pe mama sa şi se va lipi de femeia sa şi vor fi amândoi un trup. Aşa încât nu mai sunt

[386] P. Evdokimov, *Taina iubirii. Sfinţenia iubirii conjugale în lumina tradiţiei ortodoxe*, pp. 165-166.
[387] Sf. Chiril al Alexandriei, *Comentariu la Evanghelia Sfântului Ioan*, în coll. *Părinţi şi Scriitori Bisericeşti*, vol. 41, trad. Pr. D. Stăniloae, Ed. Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 2000, pp. 156-157.
[388] P. Evdokimov, *Taina iubirii. Sfinţenia iubirii conjugale în lumina tradiţiei ortodoxe*, pp. 165-166.
[389] P. Evdokimov, *Taina iubirii. Sfinţenia iubirii conjugale în lumina tradiţiei ortodoxe*, pp. 165-166.

omul fiind creat după chipul Persoanei, el participă la aceste atribute, fiind el însuși, în limitele umanității, infinit și inepuizabil. Instrumentalizarea sau obiectivarea sunt evitate astfel prin taina persoanei, *soții nu sunt doar egali, ci și complementari*, limitele sau neputințele unuia fiind suplinite de puterea mai mare a celuilalt, de vreme ce ambii au fost structurați de Dumnezeu nu în vederea unei competiții ilogice și inumane, ci pentru iubire reciprocă jertfelnică. Și pentru că fiecare persoană umană este unică și irepetabilă, în căsătorie, iubirea amândurora formează o nouă realitate, în care însă cele două persoane se pot regăsi fără niciun fel de confuzie. Legătura lor naturală sau firească este justificată astfel nu doar din perspectivă spirituală, ci și din perspectivă trupească sau materială.

> „Căsătoria e în același timp dragoste și ajutor, bucurie de celălalt și răbdare a lui. Pentru toate acestea se dă celor doi ce se căsătoresc harul dumnezeiesc. Iubirea naște uimirea în fața tainei celuilalt și răbdarea neputințelor lui și ajutorarea lui în ele. În iubire, amândoi devin tari"[384].

Complementaritatea naturală între masculin și feminin nu exprimă doar faptul că fiecare reprezintă o jumătate uniformă a speciei, ci și faptul că fiecare *este* o persoană unică și irepetabilă și datorită configurării reciproce fiecare devine un fel de co-persoană, ambii formând o unitate co-personală. Infidelitatea conjugală afectează integritatea persoanei, transformând-o într-un *individ* uniform al speciei, incapabil să mai cultive și să mai exprime caracterele spirituale proprii persoanei, ci doar pasiunile-patimile speciei. Prin educație, caracterele lor personale îmbinate le capătă și copiii și, astfel, familia ca relație naturală anticipează și pregătește comunitatea co-personală finală a Împărăției Cerurilor[385].

Prin căderea în păcat, căsătoria ca legătură naturală între bărbat și femeie a avut de suferit. Unitatea și indisolubilitatea nu au mai fost respectate, practicându-se divorțul și repudierea femeii. Nu a mai fost

[384] Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, pp. 181-182.
[385] Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, pp. 182-183.

respectată nici egalitatea dintre bărbat și femeie, aceasta fiind socotită de multe ori doar un instrument de care bărbatul putea dispune în funcție de conjuncturi sau interese, rostul ei fundamental constând în a asigura soțului urmași. Deși legea prevedea pedeapsa capitală în caz de infidelitate, atât pentru bărbat cât și pentru femeie, în practică era pedepsită doar femeia, așa cum s-a întâmplat cu femeia prinsă în adulter (cf. *Ioan* 8, 3-11). Aceste disfuncționalități sunt explicabile prin pierderea harului din starea primordială. Cu toate acestea, căsătoria ca legătură naturală n-a fost desființată în esența ei, tot așa cum nici chipul lui Dumnezeu nu a fost distrus, ci doar estompat sau întunecat: „Nici păcatul de la început, nici potopul n-au stricat sfințenia căsătoriei"[386]. Aceeași idee este împărtășită și de Sf. Efrem Sirul: „De la Adam până la Domnul, iubirea conjugală autentică era Taină desăvârșită"[387]. Fericitul Augustin este și mai explicit: „Hristos a întărit la Cana ceea ce a instituit în rai"[388]. Aceeași idee este exprimată și de Clement Alexandrinul: „Fiul n-a făcut decât să confirme ceea ce Tatăl a instituit"[389]. Cu toate disfuncționalitățile amintite, conștiința unității și indisolubilității căsătoriei a dăinuit în timp și s-a manifestat în întrebarea pe care fariseii i-au pus-o Mântuitorului Hristos: „Se cuvine oare omului să-și lase femeia sa pentru orice pricină?" (*Matei* 19, 3). Răspunzând acestei întrebări, Mântuitorul le reamintește faptul instituirii căsătoriei prin actul creării bărbatului și a femeii de către Dumnezeu, precum și unicitatea și indisolubilitatea ei: „N-ați citit că Cel ce i-a făcut de la început i-a făcut bărbat și femeie? Și a zis: Pentru aceea va lăsa omul pe tatăl său și pe mama sa și se va lipi de femeia sa și vor fi amândoi un trup. Așa încât nu mai sunt

[386] P. Evdokimov, *Taina iubirii. Sfințenia iubirii conjugale în lumina tradiției ortodoxe*, pp. 165-166.
[387] Sf. Chiril al Alexandriei, *Comentariu la Evanghelia Sfântului Ioan*, în coll. *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 41, trad. Pr. D. Stăniloae, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2000, pp. 156-157.
[388] P. Evdokimov, *Taina iubirii. Sfințenia iubirii conjugale în lumina tradiției ortodoxe*, pp. 165-166.
[389] P. Evdokimov, *Taina iubirii. Sfințenia iubirii conjugale în lumina tradiției ortodoxe*, pp. 165-166.

doi, ci un trup. Deci, ce a împreunat Dumnezeu, omul să nu despartă" (*Matei* 19, 4-6).

4.19.4. *Întărirea și înălțarea căsătoriei în ordinea harului de către Mântuitorul Hristos*

Întărirea și înălțarea căsătoriei din ordinea naturii în ordinea harului o face Mântuitorul Hristos prin participarea la Nunta din Cana Galileei (cf. *Ioan* 2, 1-11). „Săvârșind acolo prima minune [...], El vrea să arate că începe înălțarea vieții omenești în ordinea harului de la întărirea și înălțarea căsătoriei"[390]. Răspunzând astfel celor care L-au întrebat dacă repudierea soției se poate face în mod arbitrar, Mântuitorul afirmă implicit necesitatea revenirii la unitatea și indisolubilitatea originară a căsătoriei. Moise a îngăduit practica „cărții de despărțire" „pentru învârtoșarea inimii voastre [...], dar la început nu a fost așa. Iar Eu zic vouă că oricine va lăsa pe femeia sa, în afară de pricină de desfrânare, și se va însura cu alta săvârșește adulter; și cine s-a însurat cu cea lăsată săvârșește adulter" (*Matei* 19, 8-9). Deci, Mântuitorul precizează că legătura căsătoriei nu se desființează prin despărțirea soților. El susține unitatea celor căsătoriți pe faptul că Dumnezeu l-a făcut pe *om* ca bărbat și ca femeie și numai împreună definesc umanitatea ieșită din gândirea și lucrarea lui Dumnezeu, unitatea lor neputându-se dezintegra sau reface cu alt partener. „Nemairespectându-se unul pe altul ca persoană și tratându-se ca obiecte de plăcere care nu țin mult, aceștia cad din demnitatea de om, pe care au primit-o prin creație"[391]. Pornind de aici, Biserica nu admite divorțul decât în cazul în care unul dintre soți strică unitatea familiei prin adulter.

Această unitate indisolubilă nu este doar organică sau fiziologică, ci ea trebuie cultivată și prin iubire, soții necompletându-se doar în plan trupesc, ci și în plan spiritual, atracția fizică fiind asociată la fel de firesc sau de natural cu cea spirituală. Pentru aceasta primesc prin Taina

[390] Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, p. 183.
[391] Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, p. 186.

Căsătoriei un har care trebuie cultivat de cei doi împreună, indisolubilitatea implicată în fire și refăcută prin har fiind și lucrarea voinței celor doi. Iubirea și unitatea presupun responsabilitatea reciprocă a soților sau manifestarea responsabilității amplifică iubirea și întărește unitatea. Numai această responsabilitate poate face posibilă spiritualizarea actelor de iubire trupească și fără ea devine inevitabil pericolul obiectivării sau instrumentalizării *partenerilor*. Dacă cei doi concep căsătoria doar ca o modalitate de satisfacere a instinctului sexual, se plictisesc repede unul de celălalt, chiar prin faptul că se consideră simple instrumente sexuale, ignorându-se astfel conținutul apofatic infinit al persoanei umane. Atunci când căsătoria creștină este sesizată pe coordonatele ei autentice,

> „trupul fiecăruia devine pentru celălalt un transparent al spiritualității lui, capătă o adâncime spirituală tot mai mare, devine un loc evident al spiritului lui; fiecare devine pentru celălalt o taină tot mai cunoscută și tot mai indefinibilă în același timp. Iar această taină a fiecăruia se vădește deplin numai celuilalt, se realizează numai prin el și pentru el. Taina fiecăruia din ei se îmbină cu a celuilalt într-o taină unică, căci fiecare poartă tot mai mult din celălalt în persoana sa. Astfel, căsătoria este o adevărată taină vie a dualității sau a unității duale, care începe să se simtă și să se realizeze din momentul unirii celor doi în căsătorie, sau și de mai înainte, dar își actualizează virtualitățile în tot cursul vieții lor, fără să se plictisească unul de altul"[392].

Printr-o reciprocă jertfelnicie, fiecare îl evidențiază pe celălalt, fiecare crescând spiritual pe măsura unirii dintre ei. În acest proces, devine din ce în ce mai evidentă pentru fiecare prin celălalt prezența lui Dumnezeu, care dă valoare nemăsurată tovarășului de viață, garantându-i valoarea eternă prin faptul că El Însuși S-a făcut om, sporind astfel responsabilitatea unuia pentru celălalt. Fiecare este pus prin celălalt într-o relație directă cu Hristos și Îl trăiește într-un mod specific prin celălalt, Hristos revelându-Se fiecăruia prin fiecare și impunând

[392] Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, pp. 185-186.

responsabilități specifice, ca Cel care l-a dat pe fiecare celuilalt, ca mediu special de revelare și de dezvoltare a comuniunii personale prin slujire reciprocă. Pentru acest motiv, în situația în care se realizează uniri trecătoare, revelarea și comuniunea personală continuu adâncită ar deveni imposibilă, unirea fiind exclusiv trupească și, deci, incapabilă de progres nesfârșit în unirea și în cunoașterea reciprocă a spiritualității lor profunde în Hristos și prin Hristos. Astfel, Taina unirii indisolubile între un bărbat și o femeie, care se spiritualizează într-o comuniune din ce în ce mai profundă, este Taină în Hristos.[393]

Apostolul Pavel îi îndeamnă pe soți să se supună unul altuia, „întru frica lui Hristos". Bărbatul este cap femeii, tot așa cum Hristos este Cap Bisericii, „trupul Său, al cărui Mântuitor și este"; așa cum Biserica se supune lui Hristos, așa și femeile bărbaților lor. Bărbații sunt datori să-și iubească soțiile, așa cum Hristos Și-a iubit Biserica și S-a jertfit pentru ea. „Căci nimeni vreodată nu și-a urât trupul său, ci fiecare îl hrănește și îl încălzește, precum și Hristos Biserica, pentru că suntem mădulare ale trupului Lui, din carnea Lui și din oasele Lui [...]. Taina aceasta mare este; iar eu zic în Hristos și în Biserică" (*Efeseni* 5, 20-33). Este evident, Căsătoria ca legătură naturală între bărbat și femeie este ridicată la nivelul Tainei prin Mântuitorul Hristos și în Biserică.

Fiind uniți de Dumnezeu, bărbatul și femeia reprezintă pe cei doi sau trei adunați în numele lui Hristos și, pornind de aici, Clement Alexandrinul numește căsătoria casa lui Dumnezeu în care El Însuși este prezent. Având în vedere precizarea Sf. Ignatie al Antiohiei că „unde este Hristos este și Biserica Lui", natura eclezială a comunității conjugale este evidentă. Apostolul Pavel își plasează învățătura despre căsătorie în contextul epistolei referitoare la Biserică, vorbind și despre Biserica din casa colaboratorilor săi apropiați Acvila și Priscila (cf. *Romani* 10, 5). Nu fără motiv, deci, Sf. Ioan Gură de Aur numește familia creștină „Biserică mică" sau „Icoana tainică a Bisericii"[394]. În fine, Sf. Chiril al Alexandriei

[393] Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, pp. 187-188.

[394] P. Evdokimov, *Taina iubirii. Sfințenia iubirii conjugale în lumina tradiției ortodoxe*, pp. 159, 161.

spune că Mântuitorul nu a mers la Nunta din Cana ca să petreacă, ci ca să sfințească începutul nașterii trupești, ca Cel care avea să reînnoiască natura omului, eliberând-o de servitutea păcatului; i-a binecuvântat nu numai pe cei care erau născuți deja, ci a pregătit harul „și pentru cei ce aveau să se nască mai târziu și să le facă sfântă originea"[395].

Deși în anumite medii sectare a fost și este contestată legitimitatea intimității conjugale, creștinismul nu disprețuiește nevoia unirii trupești dintre *soți* (*bărbat și femeie*), în familie, precizând însă constant faptul că ei se realizează plenar ca persoane numai atunci când dragostea trupească este motivată și dominată de cea spirituală. Când dragostea trupească este copleșită de cea spirituală, *soții* (*bărbatul și femeia*) pot privi cu ochi curați orice femeie și orice bărbat, fiecare cunoscând pe toți în dimensiunea lor spirituală. Dar bărbatul rămâne unit cu femeia lui pe motivul fundamental al familiarității lui cu unicitatea ei, care-l ajută în același timp să se realizeze ca persoană, dar și să-l cunoască pe Hristos prin intermediul persoanei la care se raportează. „Aici se arată din nou importanța socială a căsătoriei"[396].

Dacă Apostolul Pavel recomandă fecioria, el își exprimă propria opinie fără a condamna însă căsătoria: „Eu voiesc ca toți oamenii să fie cum sunt eu însumi. Dar fiecare are de la Dumnezeu darul lui: unul așa, altul într-alt fel" (*1 Corinteni* 7, 7). În acest context trebuie înțeleasă recomandarea lui: „bine este pentru om să nu se atingă de femeie" pentru că imediat adaugă: „Dar din cauza desfrânării, fiecare să-și aibă femeia sa și fiecare femeie să-și aibă bărbatul său" (*1 Corinteni* 7, 1-2). Sexualitatea asumată prin căsătorie nu are în structura ei ceva reprobabil:

> „Bărbatul să-i dea femeii iubirea datorată, asemenea și femeia bărbatului. Femeia nu este stăpână pe trupul său, ci bărbatul; asemenea nici bărbatul nu este stăpân pe trupul său, ci femeia. Să nu vă lipsiți unul de altul decât cu bună învoială, pentru un timp, ca să vă îndeletniciți cu postul și cu rugăciunea, și iarăși să fiți împreună, ca să nu vă ispitească Satana din pricina neînfrânării voastre" (*1 Corinteni* 7, 3-5).

[395] Sf. Chiril al Alexandriei, *Comentariu la Evanghelia Sfântului Ioan*, pp. 156-157.

[396] Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, pp. 189.

Sexualitatea conjugală devine un mijloc de unire sufletească și de creștere în această unire. În rugăciunile din slujba Cununiei se afirmă explicit: „Dă-le lor bună înțelegere sufletească și trupească. Arată nunta lor cinstită, fereşte patul lor neîntinat. Binevoieşte să-şi petreacă viața lor fără prihană". Și „patul" conjugal poate fi „întinat" atunci când sexualitatea soților este redusă la satisfacerea libidoului, atunci când „cei doi nu fac efortul de a transfigura și spiritualiza prin unirea sufletească unirea lor trupească"[397]. Și aceasta se întâmplă aproape totdeauna acolo unde lipsește harul credinței. În acest caz, „pofta trupească plictisită repede de o femeie sau de un bărbat, își caută satisfacția în altă parte"[398]. Unirea sufletească care transfigurează sau spiritualizează unirea trupească explică atenția deosebită pe care Biserica o acordă Tainei Căsătoriei. Aceasta este neprihănirea patului de care vorbesc rugăciunile de la Cununie sau castitatea conjugală, care, ca și castitatea monahală, exprimă o libertate a spiritului la care nu se poate ajunge decât prin efortul duhovnicesc. Dacă această deturnare a sexualității se poate produce și în căsătoria creștină prin vicierea conținutului ei, ea este întotdeauna prezentă în relațiile sexuale dezordonate sau în afara familiei pentru că transformă „partenerii" în simple obiecte sau instrumente sexuale, iar conținutul sexualității este redus la epidermă. Dacă sexualitatea poate avea un conținut păcătos și în familia creștină, ea are întotdeauna acest conținut în sexualitatea extraconjugală.

> „În acest sens, Biserica concepe legătura soților ca o legătură completă, trupească și sufletească. În căsătoria adevărată ei progresează în unirea sufletească pentru că de fapt numai în aceasta se poate progresa. Acest progres trebuie să-l ajute ei și cu voința. În acest sens li se dă harul acestei Taine. Ei trebuie să aibă conștiința că, dacă legătura lor se reduce la satisfacerea poftei trupești, aceasta alunecă spre păcat și e pândită de destrămare"[399].

[397] Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, p. 190.
[398] Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, p. 190.
[399] Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, pp. 191-192.

Deci, căsătoria nu este un simplu remediu tolerat pentru satisfacerea unei pofte păcătoase, ci un mijloc prin care se asigură și se cultivă comuniunea între soți.

La fel de greșită este și opinia (prezentă – în special – în teologia apuseană) că singura justificare a căsătoriei și implicit a sexualității este conceperea și nașterea copiilor, accentuându-se astfel înțelegerea căsătoriei dintr-o perspectivă exclusiv trupească și ignorându-se dimensiunea duhovnicească sau spirituală asupra căreia insistă teologia ortodoxă. În acest context, și rolul social al femeii era socotit inferior bărbatului: ea era *ancilla* (*roaba*) *bărbatului*, vocația ei fiind aceea „de a sluji bărbatului ca Domnului". Pentru Sfântul Ambrozie, procreația era singura rațiune a căsătoriei, iar pentru Fericitul Augustin, din cele trei bunuri ale căsătoriei, procreația, fidelitatea și sacramentul, bunul fundamental este procreația, în aceasta constând „ajutorul" pe care femeia îl dă bărbatului. Aceeași opinie o împărtășește și Toma de Aquino[400]. Ideea este contrazisă de spiritualitatea ortodoxă, iar Sf. Ioan Gură de Aur spune în acest sens:

> „Sunt două motive pentru care a fost instituită căsătoria [...], pentru a-l face pe bărbat să se mulțumească cu o singură femeie și pentru a face copii, dar principala este cea dintâi [...]. Cât privește procreația, căsătoria nu o aduce în mod obligatoriu [...] ca dovadă numeroasele căsnicii care nu pot avea copii. De aceea prima rațiune a căsătoriei este de a regla viața sexuală, acum mai ales, când omenirea a umplut tot pământul"[401].

În gândirea Sfântului Ioan, această dimensiune materială (despre cea spirituală duhovnicească s-a vorbit anterior) a căsătoriei manifestată prin intimitatea conjugală și prin conceperea și nașterea copiilor nu are valoare doar prin ea însăși, ci și datorită faptului că prin ea se cultivă comuniunea dintre soți. Când această comuniune este realizată, căsătoria exprimă

[400] P. Evdokimov, *Taina iubirii. Sfințenia iubirii conjugale în lumina tradiției ortodoxe*, p. 25.
[401] Sf. Ioan Gură de Aur, *Cateheze maritale. Omilii la căsătorie*, trad. Pr. M. Hancheș, Ed. Oastea Domnului, Sibiu, 2004, pp. 13-14.

taina unității, motiv pentru care este numită *Biserica mică*, așa cum s-a văzut. Comuniunea și unitatea pot fi realizate și cultivate în căsătorie și fără nașterea de copii, atunci când soții *nu pot* concepe, nu și atunci când *nu vor* să conceapă. Atunci când „nașterea de copii este evitată cu voia, legătura între soți cade într-un simplu prilej de satisfacere a poftei trupești, ce trece astfel la acte păcătoase"[402]. Atunci când este posibilă, nașterea și creșterea copiilor amplifică comuniunea dintre soți prin responsabilitatea lor comună față de urmași, dimensiunea socială a căsătoriei devenind astfel mult mai evidentă, ca și relația inevitabilă și extrem de importantă, societate – familie sau familie – societate, în sensul că familia nu este doar modelul, ci și factorul care promovează coeziunea socială autentică. Această dimensiune socială presupune depășirea egoismului familial (în doi sau cu copii cu tot), responsabilitatea extinzându-se asupra întregului complex creat, de vreme ce familia creștină este *Biserica mică*, născută în Biserica mare și participantă la vocația acesteia. Pentru că nu poate fi separată de slujirea Bisericii, a societății și a cosmosului și presupune în mod obligatoriu și asumarea crucii, de aceea se cântă la slujba cununiei și imnul închinat mucenicilor.

> „Atâta vreme cât privim căsătoria ca ceva care privește pe cei căsătoriți, ca ceva care li se întâmplă lor, și nu întregii Biserici și, prin urmare, lumii înseși, nu vom percepe niciodată înțelesul cu adevărat sacramental al căsătoriei: marea taină la care se referă Sfântul Pavel când spune: iar eu zic în Hristos și în Biserică. Noi trebuie să înțelegem că adevărata temă, adevăratul conținut și obiectul acestui sacrament nu este familia, ci dragostea. Familia ca atare, familia în sine poate fi o distorsiune demonică a dragostei – și există cuvinte aspre despre aceasta în Evanghelie: Și dușmanii omului (vor fi) casnicii lui (cf. *Matei* 10, 36). În acest sens profund, sacramentul nunții cuprinde mai mult decât familia. El este sacramentul iubirii dumnezeiești, ca taina atotcuprinzătoare a ființei înseși și din această pricină el privește întreaga Biserică și – prin Biserică – întreaga lume"[403].

[402] Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, p. 193.
[403] Pr. A. Schmemann, *Pentru viața lumii. Sacramentele și Ortodoxia*, pp. 99-100.

4.19.5. *Părțile componente ale Tainei și semnificația lor spirituală*

Rânduiala Tainei exprimă scopurile căsătoriei creștine, ridicată prin lucrarea sau energia lui Dumnezeu din ordinea naturii în ordinea harului. Pentru acest motiv, săvârșitorul este preotul, în calitatea sa de instrument prin care lucrează în mod nevăzut Mântuitorul Hristos, unindu-i prin Biserică în El Însuși. Fără preot ca săvârșitor văzut al Tainei, căsătoria rămâne la nivelul de legătură naturală și nu mai poate beneficia de prezența și lucrarea lui Dumnezeu, manifestată prin împărtășirea harului divin care o asociază cu taina atotcuprinzătoare a iubirii dumnezeiești în lumina Logosului creator și mântuitor[404].

Primitorii sunt *un bărbat și o femeie*, credincioși și necăsătoriți, care nu au între ei un grad de rudenie mai mic de gradul cinci. Căsătoriile între ortodocși și eterodocși sunt permise cu condiția ca pruncii să fie botezați și crescuți în credința ortodoxă, iar Taina să se săvârșească după ritualul ortodox.

Logodna este o ierurgie care se săvârșește înainte de Taina Cununiei, prin care viitorii soți, în mod public, se angajează sau făgăduiesc înaintea lui Dumnezeu că se vor căsători. Actul principal al serviciului religios constă în punerea și schimbarea inelelor, care, pe baza simbolismului lor scripturistic sunt atât semn al identității personale, cât și al unei făgăduințe (cf. *Facerea* 38, 17-18), al pecetluirii unei hotărâri (cf. *Daniel* 6, 18) sau al acordării unui statut privilegiat (cf. *Luca* 15, 22). Inelele și semnificația lor simbolică se unesc cu rugăciunea preotului:

> „întărește logodna lor în credință, în înțelegere și în dragoste. Că Tu, Doamne, ai arătat să se dea logodire și să se întărească toate. Prin inel s-a dat lui Iosif stăpânirea în Egipt; prin inel s-a preamărit Daniel în țara Babilonului; prin inel Părintele nostru cel ceresc S-a îndurat spre fiul cel risipitor, când a zis: dați inel în dreapta lui și, junghiind vițelul cel gras, să ne veselim".

[404] Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, p. 195.

Atingerea frunții fiecăruia cu inelul luat de pe Sfânta Evanghelie și rostirea numelui fiecăruia arată atât libertatea opțiunii, cât și egalitatea lor în fața lui Dumnezeu și în fața oamenilor. Logodna se face în numele Sfintei Treimi, „ținându-se seama și de semnificația puterii spirituale a crucii pentru întărirea unității lor"[405]. Lumânările aprinse arată că viața lor va beneficia de lumina lui Hristos, sugerând în același timp curăția lor și bucuria celor care participă la eveniment, iar verighetele – iubirea nesfârșită și fidelitatea necondiționată, precum și trăinicia legăturii dintre viitorii soți[406].

Sfântul Sinod al Bisericii Ortodoxe Române (Hotărârea nr. 311/28.02.2003) a hotărât ca slujba Logodnei și a Cununiei să se săvârșească *numai în bisericile de parohie*, nu în mânăstiri sau în natură, pornind de la recomandarea Sf. Simeon al Tesalonicului:

> „Cununia să se facă în biserică, în casa lui Dumnezeu, ca fiii Săi să fie înaintea Lui, acolo unde este El Însuși, prin Sfintele Daruri jertfit, și se pune înainte și Se arată a fi în mijlocul nostru. Astfel venind vremea nunții, mirele și mireasa vin la biserică, pentru că de la Dumnezeu și de la Biserică își ia bărbatul femeie [...] iar aceasta se face înaintea lui Hristos și El va fi pentru dânșii sfințenie și va fi cu dânșii în dreapta Lui credință și curăție"[407].

În prima rugăciune a Tainei Cununiei, preotul reamintește instituirea căsătoriei ca legătură naturală între bărbat și femeie prin chiar actul creării primilor oameni, legătură perpetuată în timp și ilustrată de Avraam și Sara, de Isaia și de Rebeca, de Iacob și Rahila etc. Sunt amintite Întruparea și Nașterea după trup din Fecioara, precum și participarea la Nunta din Cana, pe care a binecuvântat-o, ca să arate că din voia Lui se face însoțirea cea după Lege și nașterea de copii. Dacă la nunta

[405] Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, p. 196.

[406] Pr. E. Braniște, *Liturgica specială*, p. 411.

[407] Pf Daniel, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, „Sfânta Taină a Cununiei – temelia familiei creștine", în *Slujba Logodnei și Cununiei*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 2016, pp. 6-7.

din Cana, Mântuitorul a binecuvântat legătura celor doi tineri, fiind El Însuși de față, tot El binecuvântează și căsătoria prezentă, fiind de față cu ajutorul Lui cel nevăzut.

În rugăciunea a doua, preotul reamintește faptul că Dumnezeu l-a creat pe om ca pe un stăpân al făpturii în integralitatea ei și că este chemat să-și împlinească mandatul de împărat nu singur, ci împreună cu soția sa, motiv pentru care cere lui Dumnezeu să trimită harul Său peste amândoi, binecuvântându-le căsnicia, așa cum i-a binecuvântat pe Avraam și pe Sara. Fără paza lui Dumnezeu, adică fără raportarea constantă la El, căsnicia celor doi riscă nu numai sărăcirea de sens, ci și eșecul. Dacă Noe, Iona sau cei trei tineri au supraviețuit întâmplărilor dramatice prin care au trecut, împlinindu-și în același timp menirea prin paza lui Dumnezeu, la fel și tinerii care se căsătoresc își pot actualiza mandatul împărătesc, Dumnezeu ajutându-i în acest sens, dacă vor. Împlinirea acestui mandat induce în sufletele lor „bucuria aceea pe care a avut-o fericita Elena, când a aflat cinstita cruce". Aflarea crucii este sinonimă cu redescoperirea și evidențierea sensurilor reale ale existenței puse de Dumnezeu în fire; această redescoperire împlinește și dă valoare existenței omului, făcându-l prin aceasta fericit. Preotul se roagă ca Dumnezeu să-și *aducă aminte de dânșii*, așa cum Și-a adus aminte de Enoh, de Sem, de Noe și de mucenici, *trimițându-le lor cununi din cer*. Dumnezeu *își aduce aminte* de cineva atunci când acesta face efortul de a se păstra constant prezent și lucrător în memoria Lui pentru că Dumnezeu ne respectă ca parteneri liberi. Această familiaritate cu Dumnezeu presupune și o participare la puterea și la iubirea Lui, fapt care duce *la încununarea din cer* pentru că aceasta este darul lui Dumnezeu, omul fiind doar beneficiarul ei. În același context, preotul se roagă ca Dumnezeu *să-și aducă aminte* și de părinții celor care se căsătoresc, pentru că *rugăciunile lor întăresc temeliile caselor copiilor*, de nași și de toți cei care participă la săvârșirea acestei sfinte Taine. Singurătatea este sinonimă cu nefericirea. Rostul Căsătoriei este de a-l face pe om fericit nu numai prin comuniunea în doi, ci și prin această comuniune extinsă care înglobează în structura ei semenii și lumea. Finalitatea naturală a căsniciei, *adică dobândirea de prunci buni*, este

asociată cu *buna înțelegere sufletească și trupească*. Este ilustrată aici importanța sexualității conjugale, precum și efectele ei pozitive, atunci când soții nu se tratează ca simple instrumente sexuale. Și sexualitatea presupune *descoperirea crucii*, adică a sensurilor și finalităților pe care Dumnezeu le-a pus în structura ei, de vreme ce ne-a făcut sexuați. Realismul creștin asupra vieții de familie este ilustrat și de faptul că preotul se roagă ca Dumnezeu să dea tinerilor și *roadele pământului* „ca toată îndestularea având să sporească spre tot lucrul bun și bineplăcut Ție [...], și, bineplăcând înaintea Ta, să strălucească ca luminătorii pe cer, în Tine Domnul nostru".

Un moment important din rânduiala slujbei este și unirea mâinilor mirelui și miresei, în timpul rostirii de către preot a rugăciunii a treia. În acest moment, preotul îi încredințează pe miri unul altuia, așa cum Dumnezeu a făcut la început, încredințând-o pe Eva lui Adam, cu precizarea că *de către Tine se unește bărbatul cu femeia*. „Unește-i pe dânșii într-un gând; încununează-i într-un trup", adică nu doar acordul tinerilor constituie săvârșirea Tainei, ci și binecuvântarea explicită a Bisericii care arată că unirea tinerilor nu este doar o simplă asociere umană, ci prin rânduiala bisericească devine o legătură binecuvântată de Dumnezeu care prin lucrarea harului divin „este menită să fie izvor de iubire, rodire de viață nouă și cele spre mântuire (viață veșnică)"[408]. Aceste cuvinte sunt socotite ca o epicleză a slujbei cununiei, echivalentă celei din rugăciunea pentru sfințirea apei din slujba Botezului. Semnul văzut al sfințirii este unirea mâinilor viitorilor soți de către preot, iar actul care pecetluiește săvârșirea Tainei este punerea cununiilor pe capetele mirilor. În toate aceste rugăciuni este făcută evidentă ridicarea relației celor doi din ordinea naturii în ordinea harului de către Mântuitorul Hristos, în același timp fiind exprimată cu claritate ideea că Taina Căsătoriei nu poate și nici nu trebuie limitată la familie, sfera ei de aplicabilitate privind Biserica în integralitatea ei.

[408] Pf Daniel, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, *Sfânta Taină a Cununiei...*, p. 8.

Momentul cel mai plin de semnificații și care a dat numele întregii rânduieli liturgice este încununarea mirelui și a miresei. Cununile, din flori sau din alte materiale, exprimau fie bucuria provocată de sărbători, fie demnitatea și aprecierea de care se bucurau conducătorii politici sau sportivii, în urma performanțelor realizate. Aceste sensuri sunt prezentate și în Sfânta Scriptură: femeia virtuoasă este *cununa* bărbatului ei (cf. *Pildele lui Solomon* 12, 4), pentru Apostolul Pavel, cei care au crezut, în urma propovăduirii sale îi sunt *bucuria și cununa* (cf. *Filipeni* 4, 1), el însuși așteptând de la Dumnezeu *cununa dreptății*, în timp ce la sfârșitul chipului actual al lumii, cei care au crezut vor primi *cununa vieții* (cf. *Apocalipsa* 2, 10). Preotul așază cununa pe capul fiecăruia, după ce atinge cu fiecare cunună fruntea amândurora și rostind formula îndătinată, care precizează că încununarea se face *în numele Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh*. Deci, fiecare își poartă propria cunună, cununa proprie este de fapt și a celuilalt, în iubirea lor constând *mărirea și cinstea* pe care preotul o cere de la Dumnezeu pentru ei încununându-i. Mărirea și cinstea dobândite sunt justificate și susținute de credincioșia și jertfelnicia reciprocă, semn al maturității și al asumării responsabilității unuia pentru celălalt și pentru familia lor, care devine astfel o cetate mică proprie sau o împărăție, ca semn al împărăției iubirii lui Dumnezeu pentru oameni. Dacă omul a fost creat de Dumnezeu ca *împărat al făpturii*, el trebuie să-și asume responsabilitățile legate de familie, responsabilități care nu pot fi separate de viața socială, precum și de viața lumii în general. Săvârșirea încununării se face în semnul Sfintei Cruci pentru a arăta că mărirea pe care o dă cununa nu poate fi separată de asceză și de eforturile presupuse de împlinirea responsabilității[409].

> „O căsătorie care nu-și răstignește în mod constant propriul egoism și mulțumirea de sine, care nu moare sieși, ca să poată trece dincolo de sine, nu este o căsătorie creștină. Adevăratul păcat al căsătoriei astăzi nu este adulterul sau lipsa de adaptare, sau agresivitatea mentală. Adevăratul păcat este idolatrizarea familiei în sine, refuzul

[409] Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, pp. 198-199.

de a înțelege familia ca îndreptându-se spre împărăția lui Dumnezeu. Acest lucru este exprimat în sentimentul că cineva este capabil să facă orice pentru familia sa, chiar să fure. Familia a încetat să fie spre slava lui Dumnezeu; a încetat să fie o intrare sacramentală în prezența Lui. Nu lipsa de respect pentru familie, ci idolatrizarea familiei este cea care destramă familia modernă atât de ușor, făcând din divorț umbra ei aproape firească. Este identificarea căsătoriei cu fericirea și refuzul de a accepta în ea crucea. Într-o căsătorie creștină, de fapt, cei căsătoriți sunt trei; și loialitatea celor doi față de cel de al treilea, care este Dumnezeu, îi păstrează pe cei doi într-o unitate activă între ei, și cu Dumnezeu. Prezența lui Dumnezeu este moartea căsătoriei ca ceva doar natural. Crucea lui Hristos este cea care face să dispară autosuficiența naturii. Dar prin cruce, bucuria (și nu fericirea!) a venit la toată lumea. Prezența crucii este astfel adevărata bucurie a căsătoriei. Este certitudinea plină de bucurie că votul căsătoriei, în perspectiva Împărăției celei veșnice, nu a fost făcut până când moartea ne va despărți, ci până când moartea ne va uni în mod desăvârșit"[410].

În rugăciunea de după Evanghelie, preotul se roagă ca Dumnezeu să-i păzească pe cei proaspăt căsătoriți *în pace și bună înțelegere, arătând nunta lor cinstită și patul neîntinat, ajutându-i să-și petreacă viața lor fără prihană* (curată sau castă, nevinovată și fără păcat). *Prihănirea patului* conjugal este sinonimă cu o deturnare de sens și cei doi pot realiza această performanță negativă și mutilantă atât printr-o *libidinozitate oarbă și iresponsabilă*, cât și prin ispita infidelității[411].

Paharul de obște sau comun, din care beau cei doi după așezarea cununiilor, arată atât bucuria provocată de eveniment, cât și părtășia care va caracteriza viața lor de acum înainte, dar, în mod special, face o trimitere explicită la cei chemați să guste din *cina nunții Mielului* (cf. *Apocalipsa* 19, 9), în împărăția lui Dumnezeu. „Atât paharul, cât și pâinea, ne duc însă aminte și de împărtășirea mirilor, care avea loc odinioară în acest moment al slujbei, deoarece cununia se săvârșea de

[410] Pr. A. Schmemann, *Pentru viața lumii. Sacramentele și Ortodoxia*, pp. 110-111.
[411] Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, p. 199.

regulă îndată după Sfânta Liturghie, când mirii se și împărtășeau. De aceea se cântă acum: Paharul mântuirii (*Psalmul* 115, 4)"[412].

Înconjurarea mesei pe care se află Sfânta Evanghelie și Sfânta Cruce, ca la Botez și la Hirotonie, exprimă bucuria comuniunii provocată de eveniment, dar și responsabilitatea asumată în fața oamenilor de a trăi viața de familie în conformitate cu preceptele evanghelice și cu logica Crucii. Cercul simbolizează atât eternitatea, cât și protecția, în procesiunile liturgice spațiul profan fiind transformat într-unul sacru. Și dacă timpul liturgic (sacru) anticipează veșnicia, spațiul sacru face trimitere la viitoarea Împărăție a lui Dumnezeu, itinerariul vieții conjugale fiind plasat astfel pe axa veșniciei[413]. Cântările care însoțesc înconjurarea mesei amintesc fie Nașterea Mântuitorului din Fecioara (*„Isaie, dănțuiește...* ") și obligația nașterii și creșteri copiilor în frică de Dumnezeu, în vederea Împărăției eterne a lui Dumnezeu, fie părtășia la viața în Hristos, după modelul sfinților (*„Sfinților mucenici...* " și *„Slavă Ție, Hristoase Dumnezeule...* "), părtășie care presupune efortul înfrânării, al răbdării și al jertfirii de sine.

Atunci când li se iau cununiile de pe cap, mirii pun mâinile pe Sfânta Evanghelie și pe Sfânta Cruce, preotul reamintindu-le obligația de a păzi *legătura dragostei și a unirii între ei până la mormânt, curată, neîntreruptă, dreaptă și cinstită, urmând ce este plăcut lui Dumnezeu și oamenilor*. În penultima rugăciune, preotul se roagă ca Dumnezeu să binecuvânteze *intrările și ieșirile lor*, făcând o trimitere explicită la textul din *Deuteronom* 28, 2, 6: „De vei asculta glasul Domnului Dumnezeului tău, vor veni asupra ta toate binecuvântările acestea și se vor împlini asupra ta [...]. Binecuvântat să fii la intrarea ta în casă și binecuvântat să fii la ieșirea ta din casă". Prin Cununie, casa mirilor devine un spațiu liturgic sacru, în care se intră în numele Domnului și se iese tot în numele Lui, cununile primite acum constituind începutul unui drum ascendent al cărui sfârșit se împlinește în Împărăția care va transcende istoria și

[412] Pr. E. Braniște, *Liturgica specială*, p. 413.
[413] P. Evdokimov, *Taina iubirii. Sfințenia iubirii conjugale în lumina tradiției ortodoxe*, pp. 206-207.

timpul: „Primește cununile lor în împărăția Ta, păzindu-i curați, fără prihană și neasupriți în vecii vecilor". *Bunătățile pământești* dobândite în timp și în istorie și cultivate prin comuniunea cu Dumnezeu și cu semenii constituie condiția care îi va face *vrednici* pe cei căsătoriți acum *și de desfătarea bunătăților celor făgăduite.*

Otpustul Tainei reamintește participarea Mântuitorului Hristos la Nunta din Cana, participare prin care El a arătat nunta cinstită; sunt amintiți Împărații Constantin și Elena, *cei întocmai cu Apostolii*, demnitatea lor împărătească pusă sub semnul Crucii biruitoare fiind un simbol al preoției împărătești al proaspeților soți și a misiunii lor de inspirație apostolică: mărturisirea credinței prin viața lor creștină, în vederea instaurării finale a împărăției lui Dumnezeu. Este amintit și Sfântul Mucenic Procopie (*progres, înaintare* sau *bună-sporire*), ca model de apostolat laic și de mărturisire jertfelnică a credinței.

> „Harul acestei Taine se dă pentru dragostea totală și deci neprihănită între cei ce se căsătoresc, pentru ajutorul și răbdarea reciprocă, pentru suportarea și biruirea cu răbdare a tuturor greutăților. Viața în doi e complexă, având parte și de bucurii procurate de dragostea și de dăruirea reciprocă, care are în ea o anumită infinitate, dar și de greutăți și de neputințe legate paradoxal cu indefinitul tainic al persoanelor umane"[414].

4.20. Taina Sfântului Maslu

4.20.1. *Taina Sfântului Maslu în Revelație*

Mântuitorul Însuși a tămăduit bolnavi și le-a iertat păcatele, dând și Apostolilor această putere: „Chemând la Sine pe cei doisprezece ucenici ai Săi, le-a dat lor putere asupra duhurilor celor necurate, ca să le scoată și să tămăduiască orice boală și orice neputință" (*Matei* 10-11). După Înviere, reînnoiește puterea și datoria tămăduirilor trupești și sufletești:

[414] Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, pp. 201-202.

„Iar celor care vor crede, le vor urma aceste semne: în numele Meu demoni vor izgoni, în limbi noi vor grăi, șerpi vor lua în mână și, chiar ceva dătător de moarte vor bea, nu-i va vătăma, peste cei bolnavi își vor pune mâinile și se vor face sănătoși" (*Marcu* 16, 17-18).

Deși fără o mențiune expresă, se pare că Taina a fost practicată de Apostoli încă din timpul activității pământești a Mântuitorului: „Și scoteau mulți demoni și ungeau cu untdelemn pe mulți bolnavi și-i vindecau" (*Marcu* 6, 13). După Înălțarea cu trupul la cer a Mântuitorului Hristos, Apostolul Petru vindecă ologul de la Poarta Frumoasă.

Că Taina se săvârșea în Biserica primară, o demonstrează Sfântul Iacov, ruda Domnului: „Este cineva bolnav între voi? Să cheme preoții Bisericii și să se roage pentru el, ungându-l cu untdelemn, în numele Domnului. Și rugăciunea credinței va mântui pe cel bolnav și Domnul îl va ridica, și de va fi făcut păcate, se vor ierta lui" (*Iacov* 5, 14-15). Deși în antichitate, atât vinul, cât și untdelemnul erau nu numai alimente, ci și medicamente, este evident că aici nu se recomandă o practică medicală obișnuită, ci o *Taină* săvârșită de *preoții Bisericii*, „în numele Domnului", adică din încredințarea și cu puterea Lui, având ca materie untdelemn sfințit, iar ca efect tămăduirea trupească și iertarea păcatelor. Nu calitățile terapeutice naturale ale untdelemnului vindecă, ci „rugăciunea credinței" atât a celor care săvârșesc Taina, cât și a celui care o primește, dimensiunea existențială comunitară fiind astfel evidentă. Strânsa relație între „mântuirea" sau „ridicarea" bolnavului și iertarea păcatelor arată depășirea actului medical și prezența Tainei sau a lui Hristos, cu iubirea Lui de oameni și cu puterea Lui tămăduitoare, gata oricând să intre în acțiune, atunci când și cel suferind își manifestă credința prin rugăciune și prin efortul de a elimina din viața sa cauza răului, adică păcatul[415].

Dubla dimensiune a Tainei Sfântului Maslu, tămăduirea sufletească și cea trupească, este afirmată și susținută constant în Revelație, datorită faptului că orice formă de rău începe în minte, este justificată rațional și acceptată la acest nivel, invadează apoi inima sau simțirea, pentru ca în ultimă instanță să se manifeste aproape în mod constrângător în

[415] Pr. S. Tache, *Mântuitorul Hristos și Biserica*, pp. 323-324.

trup, angajând dezechilibre somatice care la rândul lor provoacă boala și suferința. Păcatul suprem al omului a fost și rămâne despărțirea de Dumnezeu. Această despărțire de Viață sau de Izvorul vieții nu poate avea decât consecințe negative, dramatice prin structura lor psihologică și somatică, cu apogeul firesc: moartea fizică. Acest proces natural de degradare este decriptat de Mântuitorul Hristos Însuși: „Rămâneți în Mine și Eu în voi. Căci precum mlădița nu poate să aducă roade de la sine, dacă nu rămâne în viță, tot așa nici voi, dacă nu rămâneți în Mine. Eu sunt vița, voi sunteți mlădițele. Cel ce rămâne în Mine și Eu în El, acela aduce roadă multă; căci fără Mine nu puteți face nimic" (*Ioan* 15, 4-5).

Deci, păcatul elimină posibilitatea comuniunii cu Dumnezeu și, implicit, posibilitatea împărtășirii de puterea lui Dumnezeu. Mântuitorul Hristos reface posibilă comuniunea cu Dumnezeu și împărtășirea de puterea Lui „pentru toți și peste toți cei ce cred, căci nu este deosebire, fiindcă toți au păcătuit și sunt lipsiți de slava lui Dumnezeu" (*Romani* 3, 22-23). Pentru acest motiv, orice act liturgic pornește de la necesitatea iertării păcatelor pentru redobândirea sănătății sufletești și trupești, care face posibilă „viața de veci" sau comuniunea eternă cu Dumnezeu.

Deși pedeapsă pentru păcat, suferința poate avea și profunde valențe educative, ea putând provoca curățirea sufletului de negura păcatului și fermitatea opțiunilor constructive, adică în conformitate cu voia lui Dumnezeu (cf. *Zaharia* 13, 9). Dumnezeu ne învață prin Revelație, așa cum „învață omul pe fiul său" (*Deuteronom* 8, 5). În orice suferință se revelează întotdeauna un plan divin, deși acesta nu este ușor de descifrat: „Cine cutează, ai zis Tu, să bârfească planurile Mele, din lipsă de înțelepciune? Cu adevărat, am vorbit fără să înțeleg despre lucruri prea minunate pentru mine și nu știam" (*Iov* 42, 3). În egală măsură, suferința sau boala poate fi și o încercare pe care Dumnezeu o rezervă celor care cred cu fermitate pentru a-i face apți de a beneficia de făgăduințele divine (cf. *Facerea* 22) sau ca mijloc de a preschimba revolta posibilă în convertire (cf. *Ieremia* 15, 18-20).

Dacă omul a avut inițiativa separării de Dumnezeu, inițiativa împăcării nu putea veni decât de la Dumnezeu. Mântuitorul Hristos

nu a venit pentru cei drepți, ci pentru cei păcătoși (cf. *Marcu* 2, 17), denunță păcatul ca o separare conștientă de Dumnezeu și proclamă mila Lui necondiționată față de ei. Pentru că suferința și moartea erau consecința păcatului, „Hristos a înviat din morți cu moartea pe moarte călcând și celor din morminte viață dăruindu-le". Umanitatea sa asumată de Persoana divină realizează și experimentează la cel mai înalt nivel comuniunea cu Dumnezeu, în urma căreia poate suporta pătimirile fără a lăsa păcatul să rodească, făcând astfel posibilă Învierea și Înălțarea cu trupul la cer. Pentru acest motiv, întreg Noul Testament insistă asupra necesității asumării personale a suferințelor lui Hristos de către cei care cred în El pentru a putea ridica propria umanitate la nivelul umanității răscumpărate și îndumnezeite a Mântuitorului Hristos. „Că precum prisosesc pătimirile lui Hristos întru noi, așa prisosește prin Hristos și mângâierea noastră" (*2 Corinteni* 1, 5). Prin credința în Hristos dobândim „dreptatea cea de la Dumnezeu [...] ca să-L cunosc pe El și puterea Învierii Lui și să fiu părtaș la pătimirile Lui, făcându-mă asemenea cu El în moartea Lui, ca doar să pot ajunge la învierea cea din morți" (*Filipeni* 3, 9-11)[416].

Asumarea propriei suferințe pentru Hristos sau în numele lui Hristos este consecința exclusivă a credinței: „Cu ochii ațintiți asupra lui Iisus, începătorul și plinitorul credinței, Care, pentru bucuria pusă înainte-I a suferit crucea, n-a ținut seama de ocara ei și a șezut de-a dreapta tronului lui Dumnezeu" (*Evrei* 12, 2). Este evident și indiscutabil, dacă cineva vrea să meargă după Hristos, adică dacă vrea să dobândească mintea și simțirea Lui, este obligatorie asumarea sau purtarea crucii: „Ci, întrucât sunteți părtași la suferințele lui Hristos, bucurați-vă, pentru ca și la arătarea Lui să vă bucurați cu bucurie mare" (*1 Petru* 4, 13).

Luarea și purtarea crucii sau asumarea pătimirilor Mântuitorului Hristos presupune evidențierea dimensiunii ascetice a suferinței. Fără prezența acestei dimensiuni nu mai putem vorbi de finalizarea lor

[416] Pr. Sterea Tache, „Semnificația dogmatică și existențială a Tainei Sfântului Maslu", în vol. *Taina Sfântului Maslu și îngrijirea bolnavilor*, Ed. Cuvântul Vieții, București, 2012, pp. 285-289.

mistică sau despre unirea personală cu Hristos. Deci, suferințele, de orice natură ar fi ele, nu au valoare prin ele însele și simpla lor suportare stoică nu are nicio relevanță creștină. Pentru acest motiv, Biserica nu încurajează suferința, nu ne îndeamnă s-o dorim, ci s-o acceptăm atunci când vine și s-o folosim pentru progresul nostru spiritual. Suferința are valoare creștină numai atunci când este transformată în pocăință. Numai pocăința creștină, înțeleasă ca schimbare a minții, ne oferă certitudinea că redobândirea sănătății nu va fi folosită pentru a reveni la viața păcătoasă care a provocat boala și suferința. În mod paradoxal, dar real și eficient, boala fizică acceptată creștinește ne poate determina să ne ocupăm mai mult de sănătatea sufletului prin transformarea ei în pocăință[417].

4.20.2. *Taina Sfântului Maslu în Tradiția Bisericii*

Mărturiile patristice arată faptul că Taina se săvârșea chiar de la începuturile Bisericii. Astfel, Sf. Irineu al Lyonului amintește existența Tainei, deși în mod indirect, atunci când vorbește despre parodierea ei în practicile gnostice[418].

Hipolit din Roma, în *Tradiția apostolică* (200-235), amintește practica binecuvântării untdelemnului pentru bolnavi prin care Dumnezeu dă sănătate celor care se ung cu el și gustă din el: „Așa cum ai uns împărați, preoți și profeți, tot așa să dea tuturor celor ce [...] se folosesc de el întărire și sănătate"[419]. Și în Constituțiile Sfinților Apostoli, prin Clement (Antiohia, cca. 380) este consemnată o rugăciune la sfințirea apei și a untdelemnului prin care li se dă putere, de către Hristos, „să producă sănătate [...], să pună pe fugă demonii, să păzească casa și să alunge orice uneltire prin Hristos, nădejdea noastră"[420].

[417] Pf Daniel, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, „«Apa cea vie» este harul mântuitor care cheamă popoarele în Biserică", în: *Lumina de Duminică*, 13 mai 2012, p. 5.

[418] Sf. Irineu de Lyon, *Împotriva ereziilor*, I, 21, 4, p. 116.

[419] Diac. I.I.Ică jr, *Canonul Ortodoxiei*, p. 578.

[420] Diac. I.I.Ică jr, *Canonul Ortodoxiei*, p. 759.

Rugăciunea pentru untdelemnul bolnavilor, pentru pâine și pentru apă, consemnată în *Evchologion*-ul egiptean al lui Serapion din Thmuis (†362) demonstrează că la jumătatea secolului al IV-lea structura logică a Tainei nu diferea cu nimic de cea actuală: preotul se roagă ca Dumnezeu să trimită peste untdelemn o putere tămăduitoare care să alunge orice boală și suferință, orice duh necurat; harul comunicat prin Taină are ca efect sănătatea sufletului și a trupului, drept consecință a iertării păcatelor. Plăsmuitorul trupului și Făcătorul sufletului, unite armonios în om, „ajută-i și tămăduiește-i pe toți cei bolnavi [...]. Să le fie drept leac Sfântul Lui nume spre sănătate și întregire"[421].

Ca și Origen, Sf. Ioan Gură de Aur nu separă cele două dimensiuni ale Tainei Sfântului Maslu, condiționând însă în duhul autentic al Revelației, tămăduirea fizică de iertarea păcatelor: „Preoții au puterea să ne ierte păcatele nu numai când ne nasc din nou prin Sfântul Botez, ci și după ce ne-am botezat: este cineva bolnav"[422].

În timpul Papei Inocențiu I (contemporan cu Sf. Ioan Gură de Aur), au apărut neînțelegeri referitoare la Taina Sfântului Maslu: dacă Taina poate fi săvârșită și pentru cei nebotezați și dacă poate fi săvârșită numai de preoți (așa cum se cere în textul din Iacov) sau și de episcopi. Papa lămurește astfel dilemele: „Taina poate fi administrată numai bolnavilor credincioși; fiind Taină, nu poate fi administrată celor care se află în perioada de pocăință; nu încape îndoială că episcopul poate săvârși ceea ce se permite preotului să săvârșească"[423].

Barberini Graecus 336, cel mai vechi *Evchologion bizantin* (a doua jumătate a secolului al VIII-lea), consemnează rugăciunea de sfințire a untdelemnului bolnavului în forma prezentă și astăzi în molitfelnicele ortodoxe: „Doamne, Care cu mila și cu îndurările Tale". Aceiași observație este valabilă și în cazul rugăciunii pentru ungerea și tămăduirea bolnavului: „Părinte Sfinte, doctorul sufletelor și al trupurilor". Ideile prezente în cele două rugăciuni pentru bolnavi se regăsesc, sub

[421] Diac. I.I.Ică jr, *Canonul Ortodoxiei*, pp. 866-871.

[422] Sf. Ioan Gură de Aur, *Despre preoție*, III, 6, trad. Pr. D. Fecioru, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1982.

[423] Jean Yves Lacoste (coord.), *Dictionnaire critique de théologie*, Quadrige, 2002, p. 826.

diferite forme, în rugăciunile din rânduiala prezentă a Maslului: „iartă-i păcatele şi chinurile venite din păcate [...] şi-l redă Sfintei Tale Biserici sănătos la trup şi la suflet". Mântuitorul Hristos este numit „prieten al sufletelor [...], Doctorule al sufletelor şi al trupurilor [...], cercetează cu mila Ta pe fratele nostru [...]; întinde braţul Tău nevăzut cel plin de vindecare şi tămăduieşte pe robul Tău [...]; şi de este în el greşeală sau fărădelege [...], iartă pentru iubirea Ta de oameni"[424].

4.20.3. *Efectele Tainei*

Sfântul Maslu este Taina prin care se împărtăşeşte credinciosului bolnav harul tămăduirii trupeşti şi al iertări păcatelor făcute după ultima Mărturisire prin ungerea cu untdelemn sfinţit, însoţită de rugăciunea preoţilor. Întotdeauna, boala şi suferinţa fizică au consecinţe negative şi asupra stării sufleteşti a omului, ambele forme de suferinţă neputând fi învinse doar prin mijloace terapeutice omeneşti. Bolnavul credincios nutreşte convingerea că suferinţa sa este provocată şi întreţinută de păcatele săvârşite şi cere ajutorul lui Dumnezeu şi mila Lui, în calitatea Sa de Doctor compătimitor, harul vindecător acţionând în egală măsură atât asupra sufletului, cât şi asupra trupului; numai în situaţia în care este rânduit ca bolnavul să moară, efectele tămăduitoare se manifestă exclusiv asupra sufletului.

> „Taina aceasta poate fi socotită, prin excelenţă, Taină a trupului, sau Taină rânduită pentru însănătoşirea trupului. Prin ea se pune în relief valoarea pozitivă acordată de Dumnezeu trupului, Cel Unul care Însuşi a luat trup şi îl ţine în veci, ne mântuieşte prin el, împărtăşindu-ne viaţa veşnică"[425].

Fiind o existenţă integrală, formată din suflet şi din trup, cât timp trăieşte omul, trupul şi sufletul lui nu pot fi separate şi, în consecinţă, nici lucrarea uniformă a harului asupra elementelor lui constitutive.

[424] Diac. I.I.Ică jr, *Canonul Ortodoxiei*, pp. 997-998.
[425] Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, p. 203.

Pentru acest motiv, în Taină se cer împreună atât vindecarea sufletului, cât şi a trupului:

> „Părinte Sfinte, doctorul sufletelor şi al trupurilor, Care ai trimis pe Unul Născut Fiul Tău [...] să vindece toată boala şi să răscumpere din moarte, tămăduieşte pe robul Tău acesta de neputinţa trupească şi sufletească ce l-a cuprins şi-l fă să vieze prin harul Hristosului Tău".

Chiar dacă păcatele au fost mărturisite, păcatul fiind o boală a sufletului, este şi cauza bolii trupului, Maslul fiind necesar pentru vindecarea patimilor generate de păcate care, deşi mărturisite, ele nu pot fi eliminate uşor, rădăcinile lor odrăslind fapte păcătoase aproape continuu. Aşa se şi explică insistenţa asupra vindecării patimilor sufleteşti, mai mult decât în Taina Pocăinţei, care reverberează constant în trup prin nesocotirea Tainei Pocăinţei şi a conlucrării cu harul Botezului şi al Mirungerii. Deşi prin spovedania anterioară, bolnavului i s-au iertat păcatele mărturisite, dar credinciosul n-a avut timpul necesar să topească, prin conlucrarea cu harul redobândit, slăbiciunile alimentate prin obişnuinţa îndelungată cu păcatul sau poate el nu a reuşit să le definească adecvat, pocăinţa fiind astfel superficială şi rădăcinile patimilor rămânând nu doar vii, ci şi lucrătoare. În afara acestor aspecte, este imposibilă separarea omului integral de influenţa fenomenelor văzute şi de forţele rele nevăzute care acţionează asupra lui. Eliberarea de aceste influenţe se poate realiza totuşi prin întărirea simţurilor cu harul Sfântului Duh, prin ungerea lor cu untdelemn sfinţit. Astfel, curăţite, sfinţite şi întărite, simţurile nu se mai asociază cu ispitele şi omul devenit sănătos sufleteşte şi trupeşte poate trăi în conformitate cu voia lui Dumnezeu, adică normal, bine şi frumos.

> „Astfel, în rugăciunile Maslului în care se cer deodată tămăduirea trupului, iertarea de păcate şi tămăduirea de patimi, eliberarea simţurilor de influenţele rele şi alungarea vrăjmaşului, toate acestea se cer, pentru ca bolnavul devenit sănătos trupeşte şi sufleteşte, să poată trăi o viaţă curată, închinată slujirii lui Dumnezeu"[426].

[426] Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, p. 205.

Așa cum s-a văzut, vindecarea trupească sau „ridicarea din boală" este condiționată de vindecarea sufletească sau de iertarea păcatelor. Mai mult decât în celelalte Taine, în Taina Sfântului Maslu este evidentă comuniunea iubitoare și responsabilă prezentă în Biserică. Pornind de aici, Taina poate fi socotită o intervenție a Bisericii în favoarea unui mădular care suferă. Comunitatea, credincioșii și preoții se roagă pentru tămăduirea celui suferind prin întărirea comuniunii cu Dumnezeu, dar această tămăduire depinde de manifestarea puterii miraculoase a lui Dumnezeu care este necondiționată și care scapă precizării discursive ținând exclusiv de domeniul tainei[427].

Dacă prin lucrarea Sa răscumpărătoare, Mântuitorul Hristos ne împărtășește viața dumnezeiască, prin trupul uman asumat, și dacă prin ungerea „cu sfințenia ce va fi adusă untdelemnului acestuia" murim față de păcat și „viem dreptății", *îmbrăcându-ne în Domnul nostru Iisus Hristos*, prin această „îmbrăcare" devenind puternici prin participarea la puterea lui Hristos, este evident, această participare este un răspuns la „chemarea cea de sus", răspuns care face posibilă „primirea în odihna Ta cea veșnică". Deci, Taina Sfântului Maslu nu are menirea de a-l împăca pe credinciosul bolnav cu ideea morții, ci de a facilita comuniunea cu Viața, adică cu Dumnezeu în Treime. Numai această comuniune restabilește viața omului pe coordonatele sale firești, adică voite de Dumnezeu; această restabilire nu numai că elimină suferința indusă de păcat, dar ne și face părtași eternității lui Dumnezeu. Atât suferința, cât și moartea nu sunt firești, ci accidente care nu trebuie explicate doar, ci și eliminate. Viața omului și lumea devin realități transparente prin care se străvede Dumnezeu Însuși numai atunci când comuniunea cu El este o realitate.

> „Această lume (și nu vreo altă lume), această viață (și nu vreo altă viață) i-au fost date omului pentru a fi sacrament al prezenței dumnezeiești, comuniune cu Dumnezeu și doar prin această lume, prin această viață, prin transformarea lor în comuniune cu Dumnezeu, omul devine om. Oroarea față de moarte, prin urmare nu decurge din faptul că ea este sfârșitul, distrugerea fizică, ci din faptul că ea este separare de lume și de viață, separare de Dumnezeu"[428].

[427] P. Evdokimov, *Ortodoxia*, pp. 324-325.

Dumnezeu creează lumea și omul în vederea comuniunii. Numai această comuniune făcea ca existența în general să fie *bună foarte*. Ieșirea din comuniunea cu Dumnezeu a dus la *opacizarea* naturii și a provocat suferința și moartea. Prin Întruparea Mântuitorului Hristos este refăcută posibilitatea comuniunii cu Dumnezeu și prin Taine ea este activată în mod real: „Prin urmare, un sacrament nu este o minune prin care Dumnezeu strică, așa-zicând, legile naturii, ci manifestarea Adevărului fundamental despre lume și viață, om și natură, Adevărul care este Hristos"[429].

Pentru că în Taina Sfântului Maslu tămăduirea nu se obține prin mijloace naturale, ea este o Taină. Deși sănătatea este starea normală a omului, ea este anulată de limita implacabilă a vieții care este moartea. A mijloci sănătatea cuiva pentru ca în final acesta să ajungă tot la moarte, este un nonsens. „Vindecarea este o Taină pentru că obiectivul ei nu este numai sănătatea ca atare, ci și intrarea omului în Împărăția lui Dumnezeu"[430].

Așa cum s-a văzut, creștinul suferind își asumă pătimirile Mântuitorului Hristos și pentru acest motiv el nu simte gustul disperării, inevitabilă de multe ori pentru cei care nu cred. Prin propriile suferințe, el devine un mărturisitor al lui Hristos. Asumată astfel, suferința creștinului responsabil capătă un conținut ascetic și are o indubitabilă finalitate mistică: unirea cu Hristos înviat și înălțat la cer. Așa se explică entuziasmul existențial al Apostolului Pavel: „Fiindcă sunt încredințat că nici moartea, nici viața, nici îngerii, nici stăpânirile, nici cele de acum, nici cele viitoare, nici puterile, nici înălțimea, nici adâncul și nici o altă făptură nu va putea să ne despartă de iubirea lui Dumnezeu cea întru Hristos Iisus, Domnul nostru" (*Romani* 8, 38-39).

[428] Pr. A. Schmemann, *Pentru viața lumii. Sacramentele și Ortodoxia*, p. 124.
[429] Pr. A. Schmemann, *Pentru viața lumii. Sacramentele și Ortodoxia*, pp. 127-128.
[430] Pr. A. Schmemann, *Pentru viața lumii. Sacramentele și Ortodoxia*, p. 129.

Intercondiționarea între trup și suflet, precum și necesitatea tămăduirii amândurora sunt evidențiate în întreaga structură logică a Tainei. Astfel, în rugăciunea de sfințire a untdelemnului, preoții se roagă ca Dumnezeu Milostivul să sfințească untdelemnul cu care vor fi unși cei bolnavi „spre tămăduirea de toată patima și întinăciunea trupului și a sufletului și de toată răutatea". Dacă Dumnezeu sfințește untdelemnul, tot El este Cel care tămăduiește, în calitate de Doctor al sufletelor și al trupurilor. Dacă lucrarea răscumpărătoare a Fiului a avut loc în urma *trimiterii* de către Tatăl și drept consecință vindecarea de orice boală fizică și răscumpărarea din moarte, este posibilă tămăduirea celui bolnav de neputința trupească și sufletească, precum și viața nouă „prin harul Hristosului Tău". *Trimiterea* invocată aici face și precizarea săvârșitorului real al Tainei. Pentru acest motiv, ungerea se face în semnul Sfintei Cruci, *Crucea* pe care Dumnezeu ne-o dă ca armă în lupta împotriva diavolului, sinonimă cu puterea lui Dumnezeu, prin care „morții i-ai sculat și moartea ai surpat". Ungerea se face „spre moștenirea împărăției cerurilor". Deci, prin *baia nașterii din nou* am dobândit puterea de a deveni *fii ai lui Dumnezeu*, prin untdelemnul sfințit putem reactiva *preoția împărătească* proprie, slăbită de păcatele săvârșite și care au provocat boala. Prin ungerea cu *sfințenia ce va fi adusă untdelemnului acesta* murim față de păcat și „viem dreptății, îmbrăcându-ne în Domnul nostru Iisus Hristos". Prin această *îmbrăcare* devenim puternici prin participare la puterea lui Hristos. Această participare este un răspuns la *chemarea cea de sus*, răspuns care face posibilă primirea *„în odihna Ta cea veșnică"*.

Îmbrăcarea în Hristos presupune și o *împreună petrecere* cu Hristos atât *în ceilalți ani ai vieții lui*, cât și *pururea*, adică în eternitate. Deci, este greșită ideea că Maslul se face exclusiv muribunzilor. În Apus, această idee a devenit componentă a învățăturii de credință începând din secolele XII-XIII, Taina fiind numită de acum *Extrema Ungere* sau *Taina celor care mor* (exeuntium)[431].

Din nefericire, ideea *extremei ungeri* s-a infiltrat și în teologia ortodoxă. Astfel, Serghei Bulgakov, pe lângă faptul că transformă Maslul

[431] J.Y. Lacoste (coord.), *Dictionnaire critique de théologie*, p. 827.

într-o super-taină (iartă păcatele pentru care *nu s-ar fi putut face pocăință*), consideră că „Ungerea poate să săvârșească fie întoarcerea la sănătate, fie creșterea puterii necesare unei morți creștine. Rezultă că această Taină are două fețe: una îndreptată spre vindecare, alta spre eliberarea din boală prin moarte"[432].

Atât doctrina, cât și practica ortodoxă contrazic această opinie. Dacă Taina se repetă, nu este o extremă ungere, adică nu se săvârșește doar pentru cei care sunt pe moarte. „În Biserica Ortodoxă se poate face Maslu nu numai pentru cei bolnavi, ci și pentru cei sănătoși, chiar și pentru copii și nu numai o singură dată, ci de mai multe ori. Căci în fond, orice om este virtualmente bolnav și muritor"[433].

Petrecerea cu Hristos, *în ceilalți ani ai vieții lui*, este necesară pentru ca cel care primește Taina *să nu mai fie batjocură diavolului* și pentru ca și în el *să se slăvească preasfânt numele Tău.*

Bolnavul se roagă pentru el însuși, dar pentru bolnav se roagă și comunitatea creștină, reprezentată prin credincioșii care participă la săvârșirea Tainei și prin preoți. Solidaritatea Bisericii cu cel suferind este în mod admirabil ilustrată pe tot parcursul Tainei: un mădular este bolnav, dar împreună cu el suferă și întregul. Omenia evanghelică este definită întotdeauna prin raportare existențială la cel aflat în lipsă sau în suferință pentru că Hristos Însuși poartă *fără mâhnire slăbiciunile noastre* și ia asupră-Și *suferințele noastre*. Pentru acest motiv, și preotul care citește rugăciunea compătimește cu cel suferind; nici nu acuză, dar nici nu ceartă, ci se roagă împreună cu toți, cerând în același timp iertare pentru propriile lui păcate. El însuși se consideră *tăvălit în patimile dezmierdărilor*, dar, cu toate acestea, „chemat la sfânta și preaînalta treaptă a preoției, pentru a săvârși cereștile Tale Taine și a-Ți aduce daruri și jertfe pentru păcatele noastre și pentru greșelile cele din neștiință ale poporului".

Dumnezeu este chemat să actualizeze și pentru cei prezenți îndurările și mila Lui. Această *îndurare și milă* este cu atât mai necesară, cu cât gândul omului, încă din tinerețe, *cu osârdie este plecat spre cele rele*, fără

[432] S. Bulgakov, *Ortodoxia*, p. 130.

[433] Pr. E. Braniște, *Liturgica specială*, p. 427.

de păcat fiind doar Dumnezeu. Recunoașterea stării de păcătoșenie nu este sinonimă și cu acceptarea ei sau cu recunoașterea ei ca inevitabilă, deci, *necesară*. Greutatea păcatului și consecințele lui mutilante pentru condiția umană sunt în mod constant evidențiate; este evidențiată și necesitatea efortului de a-l depăși, dar cu toate acestea, de multe ori, păcatul nu poate fi evitat, *mila* lui Dumnezeu fiind indispensabilă. Cel bolnav, împreună cu comunitatea asociată lui, nu cer ajutorul lui Dumnezeu ca recompensă, ci ca pe o solicitudine care împlinește o neputință reală.

> „Că de vei intra în judecăți cu robii Tăi, nimeni nu va fi aflat curat de întinăciune, ci va amuți toată gura, neavând ce răspunde, pentru că toată dreptatea noastră este înaintea Ta ca o cârpă lepădată. Pentru aceasta, păcatele tinereților noastre nu le pomeni, Doamne. Că tu ești nădejdea celor fără de nădejde și odihna celor istoviți și împovărați cu fărădelegi".

Ca rațiune divină plasticizată, trupul omului ar trebui să evidențieze prin manifestările lui diverse voia lui Dumnezeu sau rațiunile sădite de Dumnezeu în structura lui fizică. Păcatul a produs o estompare sau o ignorare a acestor rațiuni. Refacerea și redefinirea lor o urmărește Biserica, prin Taina Sfântului Mir, iar starea de despărțire de Dumnezeu prin păcat o elimină prin Taina Spovedaniei. Pentru că păcatul lasă întotdeauna *urme* în trup, provocând boala fizică, Maslul urmărește ștergerea acestor *urme*, devenită posibilă doar prin ștergerea păcatului sau a cauzei obiective care provoacă suferința. Așa se explică faptul că în Taina Sfântului Maslu tămăduirea trupească este asociată cu cea sufletească și condiționată de aceasta.

> „Cel ce ai ridicat păcatele lumii și pe cruce le-ai pironit [...], Ție ne rugăm [...] slăbește, lasă, iartă [...] fărădelegile și păcatele robului Tău [...]; sau cu ochii a poftit, sau cu mirosul s-a desfrânat, sau cu pipăitul s-a pornit spre desfrânare, sau cu gustul s-a dezmierdat, sau cu vreo aprindere oarecare trupească sau sufletească s-a despărțit de

> a Ta voie și sfințire, orice a greșit și el și noi, ca un bun și iubitor de oameni, Care nu ții minte răul, iartă [...], Și nu lăsa pe acesta și pe noi să cădem în viața cea întinată și pe căile pierzării să alergăm".

Dacă păcatul golește de sens trupul și simțurile prin care acesta se descoperă pe sine și se raportează la lume, provocând astfel suferința, renunțarea la păcat este sinonimă cu evidențierea și cultivarea rațiunilor puse de Dumnezeu în fire, stare care induce atât sănătatea trupului, cât și a sufletului prin reorientarea simțurilor spre finalitatea lor stabilită de Dumnezeu prin creație[434]. Or, performanța aceasta nu este posibilă fără Dumnezeu: „Gura lui o umple de lauda Ta. Buzele lui le deschide spre slăvirea numelui Tău. Mâinile lui le întinde spre lucrarea poruncilor Tale. Picioarele lui îndreptează-le spre vestirea vangheliei Tale. Toate mădularele și gândirea lui întărește-le cu harul Tău". Aceasta este și semnificația Evangheliei deschise pe care preoții slujitori o țin deasupra capului celui pentru care se săvârșește Taina:

> „Împărate Sfinte, Îndurate și mult-Milostive Doamne Iisuse Hristoase [...], nu pun mâna mea cea păcătoasă peste capul celui ce a venit la Tine cu pocăință și cere de la Tine prin noi iertarea păcatelor, ci pun mâna Ta cea tare și puternică ce se află în această Sfântă Evanghelie, pe care slujitorii cei împreună cu mine o țin deschisă pe capul robului Tău [...], și mă rog împreună cu dânșii și cer iubirea Ta de oameni cea milostivă și care nu ține minte răul".

Faptul că Taina trebuie săvârșită de cel puțin doi preoți și că de obicei se face cu participarea mai multor credincioși arată atât necesitatea, cât și puterea comuniunii în Biserică. Prin chiar natura ei, Biserica are o structură comunitară, comuniunea credincioșilor desăvârșindu-se prin comuniunea cu Hristos. Numai în acest caz *mâna* Lui se atinge de toți și prin această atingere transmite puterea care tămăduiește. „Ca în

[434] Pr. S. Tache, „Semnificația dogmatică și existențială a Tainei Sfântului Maslu", pp. 293-298.

toate tainele, tot așa și în această Taină, comuniunea cu preotul și cu alți semeni ne ajută să intrăm în comuniunea cu Hristos"[435].

În niciuna din celelalte Taine nu se citește de șapte ori rugăciunea de sfințire, nu se citesc șapte pericope evanghelice, nu se citesc șapte rugăciuni și nici nu se repetă gestul sacramental de șapte ori, ca în Taina Sfântului Maslu. Insistența aceasta este justificată de faptul că boala trupească sau sufletească îl face pe cel suferind inapt pentru o viață normală sau îl amenință cu moartea.

> „Întrucât mântuirea stă în comuniunea cu Hristos, atotiubitoarea persoană dumnezeiască devenită om, iar omul s-ar putea ca din boala prezentă să treacă în moarte, lipsit, din pricina patimilor sale, de capacitatea pentru această comuniune, întrucât n-a înaintat, prin celelalte Taine și prin conlucrarea sa, în ea, Biserica face un efort maxim să-l pregătească pentru această comuniune cu Hristos și să-l deschidă comuniunii cu semenii, deci un efort maxim pentru mântuirea lui prin mai mulți preoți, prin mai multe rugăciuni, prin mai mulți credincioși, care se roagă împreună, deschiși comuniunii cu Hristos și dornici să întărească comuniunea cu cel bolnav"[436].

4.21. Sfintele Taine în contextul confesional și cultural modern și postmodern

4.21.1. *Reforma în contextul teologic și cultural contemporan cu apariția și dezvoltarea ei*

Perioada efervescentă a Reformei s-a confruntat cu numeroase provocări la adresa continuității apostolice a doctrinei, considerată un deziderat fundamental și obligatoriu. Atunci când Luther, în numele autorității Scripturii, a susținut doctrine precum *îndreptățirea* numai prin credință, nesocotind autoritatea Părinților, a conciliilor și a papilor, apărătorii credinței s-au identificat cu autoritatea Bisericii Catolice,

[435] Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, p. 208.
[436] Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, p. 208.

zidită pe piatra lui Petru. S-a întâmplat la fel și în cazul lui Zwingli: când în numele autorității Scripturii sau a cuvântului lui Dumnezeu a negat identitatea dintre trupul lui Hristos de la Cină și trupul născut din Maria, Luther și adepții lui au susținut continuitatea doctrinei catolice a prezenței reale susținută de Biserică. Când reformatorii radicali (cărora le plăcea *să inventeze lucruri noi*) resping botezul copiilor sau crezurile trinitare în numele autorității Scripturii, Calvin invocă o *continuitate a epocilor*, asigurată de „transmiterea adevăratei doctrine a credinței"[437] în timp.

Succesiunea apostolică a fost pentru Biserica Ortodoxă un reper ferm, atestat atât cu argumente biblice, cât și patristice fără care nu se poate vorbi de mântuire. La sfârșitul secolului al II-lea, Sf. Irineu al Lyonului stabilește și cele trei criterii ale continuității apostolice: revelația, tradiția și „structura ecleziastică reprezentată de *cei care erau instalați de către Apostoli ca episcopi în Biserici și* [...] *succesiunea acestora în vremurile noastre*"[438]. În special aripa liberală a Reformei, crezând că restaurează, reconstruiește și purifică temeinic creștinismul primar, impune o ruptură radicală față de instituțiile și teologiile existente, contestând cu vehemență orice criteriu al continuității apostolice. Această ruptură a anticipat criticile la adresa ortodoxiei și a continuității apostolice care aveau să se manifeste începând din secolul al XVIII-lea, până în secolul al XX-lea[439].

În această perioadă este foarte importantă și poziția doctrinală a umanismului creștin pe parcursul secolelor al XV-lea și al XVI-lea, ambigue de multe ori, *dar cu realizări în ceea ce am putea numi filologia sacră*. Realizarea cea mai importantă a *filologiei* sacre a umanismului creștin este ediția greacă a Noului Testament, publicată de Erasmus în 1516. Ideea de a aplica textului biblic aceleași standarde de precizie filologică și aceleași metode de critică textuală folosite și în cazul clasicilor

[437] Jaroslav Pelikan, *Tradiția creștină. O istorie a dezvoltării doctrinei*, IV: *Reformarea Bisericii și dogmei (1300-1700)*, trad. S. Palade, M.S. Chirilă, Ed. Polirom, Iași, 2006, pp. 333-334.
[438] J. Pelikan, *Tradiția creștină*, vol. IV, pp. 333-334.
[439] J. Pelikan, *Tradiția creștină*, vol. IV, pp. 333-334.

antici „apelând la ajutorul unui număr de manuscrise [...] foarte vechi și foarte corecte"[440], nu părea în niciun fel suspectă. Totuși, reacții negative n-au întârziat să apară, colegii lui manifestându-și îngrijorarea față de corectarea Scripturilor, în mod special al exemplarelor latinești cu ajutorul versiunii grecești. Nu trebuie acordată *prea multă importanță limbilor*: Ieronim a dat prioritate textului ebraic, în timp ce alți părinți din Răsărit și din Apus, precum Ilarie, Augustin sau Sf. Ioan Gură de Aur, au preferat *Septuaginta*. Erasmus le reamintește că Ieronim corectase traducerile *Septuagintei*, în ciuda acceptării aproape universale a acesteia, corectarea fiind doar o problemă de *erudiție* și nu de *inspirație*; deci, a corecta Vulgata într-o manieră asemănătoare era un act de loialitate față de Ieronim.

Încrederea lui Erasmus ignora faptul că traducerile incorecte din *Vulgata* erau identificate cu autoritatea Revelației înseși. Sensul acceptat al primei profeții mesianice este contestat de reformatorii protestanți, ca și salutul îngerului la Bunavestire: Biserica lui Hristos va zdrobi capul șarpelui, iar *ceea ce ești plină de har* trebuie înlocuită cu *acceptată în har* atât din motive filosofice, cât și teologice.

Folosirea termenilor legați de sistemul sacramental a suferit și ea modificări: Luther, prin înlocuirea termenului *pocăință* cu *penitență*, ca traducere a grecescului *μετάνοια*, se ralia la corecția filologică pe care Lorenzo Valla a făcut-o expresiei *faceți penitență*, ca traducere a cuvintelor lui Iisus și justificare a sistemului penitențial. Același lucru era valabil și pentru *sacramentum*, traducerea uzuală a grecescului *μυστήριον*. Valla a cerut ca *sacramentum* să fie schimbat cu *mysterium* într-un număr de pasaje. Cea mai importantă traducere a *μυστήριον* prin *sacramentum* în Biblia latină era cea din *Efeseni* 5, 31-32. Dacă utilizarea termenului *sacramentum* în Vulgata nu putea fi apărată cu argumente filologice apărea o gravă problemă legată de sacramentalitatea căsătoriei.

Validitatea continuității doctrinei catolice mariologice și sacramentale, ca și a altor doctrine contestate de reformatori, nu putea fi apărate decât prin rezolvarea problemei autorității Vulgatei. În polemicele lor

[440] J. Pelikan, *Tradiția creștină*, vol. IV, pp. 337-338.

împotriva catolicilor și în conflictul lor cu radicalii, reformatorii apelau la limbile originare, acuzându-și adversarii de ignoranță. Și pentru acest motiv, *Vulgata* a devenit subiect de dezbatere la Conciliul de la Trident. În decretul adoptat pe 8 aprilie 1546, conciliul hotăra „că, dintre toate edițiile latine (nu și în greacă sau ebraică) ale cărților sfinte", ar trebui ca *Vulgata*, „exact această versiune veche și acceptată de toți (*haec ipsa vetus et vulgata editio*), să aibă autoritate și pentru uzul liturgic și pentru cel teologic" și „nimeni să nu îndrăznească, ori să se gândească, pentru orice motiv, să o respingă"[441].

O altă problemă ridicată de filologia umanismului creștin, centrat pe continuitatea și autoritatea apostolică, a generat unele dintre cele mai importante contestări ale autorității revelației. În centrul acestor preocupări s-a situat și *Epistola către Evrei*, al cărei autor a fost contestat de Luther, care o păstrează totuși în canonul biblic, și de alții. Decretul conciliului tridentin referitor la canon considera *Epistola către Evrei* ca fiind una dintre „cele paisprezece epistole ale lui Pavel, apostolul".

Și autenticitatea scrierilor patristice a jucat un rol semnificativ în punerea sub semnul întrebării a continuității. Corpusul de scrieri atribuit lui Dionisie Areopagitul a fost contestat de Luther și de ceilalți reformatori. Deși nu a fost menționat în *Viețile bărbaților iluștri* a lui Ieronim, Dionisie Areopagitul era prezent pe lista celor „pe care Biserica i-a aprobat" ca părinți ai Bisericii, meritând să fie numit *Părinte apostolic*. El a oferit o dovadă importantă a continuității practicii penitențiale catolice cu cea din epoca apostolică, ca și în cazul botezului copiilor. Denumirea pe care Dionisie a dat-o Mirungerii, ca act prin care *se desăvârșește*, dovedea vechimea acesteia, ca și folosirea harismei în taina Hirotoniei și învățătura sa referitoare la Euharistie (împărtășire, reamintire, jertfă de mulțumire adusă de către preot și obiect de adorație) îl impune ca autoritate incontestabilă pentru susținerea continuității începând cu sfârșitul primului secol; iar ca *ucenic al lui Pavel* a demonstrat că doctrina purgatoriului era prezentă în Biserica Catolică din vremuri străvechi. Întrebările filologice ridicate de umanismul creștin în legătură

[441] J. Pelikan, *Tradiția creștină*, vol. IV, pp. 337-338.

cu proveniența corpusului dionisian reprezentau încă o provocare la adresa continuității apostolice[442].

Deși problema autorității revelației apostolice a fost o temă cu care umaniștii creștini ai secolelor XV-XVI s-au confruntat, ea nu ajunge în centrul atenției Bisericii decât în secolul al XVIII-lea: Preocuparea umaniștilor „de a arăta cum [...] filosofii dintre neamuri [...] au fost capabili să se apropie foarte mult de cunoștințele pe care omenirea le-a primit prin manifestarea lui Hristos"[443] a generat îndoială referitoare la unicitatea mesajului biblic. Cu o sută de ani înainte, umanistul și teologul creștin Nicolaus Cusanus, reacționând la Căderea Noii Rome (1453), consideră că a sosit momentul unei reflecții serioase asupra finalității și autorității revelației creștine, în tratatul *De pace fidei* (*Împăcarea dintre religiile lumii*). Nu există vreun popor fără credință în Dumnezeu, dar nu toate credințele sunt și adevărate. Credința adevărată Îl concepe pe Dumnezeu ca inefabil și transcendent, în timp ce credința falsă Îl confundă cu acțiunile Sale. Numele prin care religiile Îl definesc pe Dumnezeu provin de la creaturi, El *neputând fi numit sau spus*. În contextul diferitelor religii și dincolo de ele există o singură religie, *Hristos fiind cel presupus de către toți cei care speră să obțină fericirea finală*, indiferent dacă folosesc numele de Hristos sau nu. Există deja „o credință care le este comună tuturor celor ce trăiesc, o credință în unul Dumnezeu cel Atotputernic și în Sfânta Treime"[444]. Pornind de la învățătura lui Dionisie Areopagitul, conform căreia „numele divin trinitar și unitar" se aplică unei dumnezeiri care este „mai presus de nume", interpretează dogma trinitară într-o manieră compatibilă cu monoteismul musulman. Toți teologii și filosofii au căutat acest adevăr unic, indiferent de termenii folosiți. Pornind de la ideea că toți oamenii, fiind creați de Dumnezeu, sunt asemănători în natura lor, sunt asemănători și în cultul lor față de Dumnezeu. *Universalismul trinitar* al lui Cusanus ar fi putut avea logică dacă autoritatea revelației, instituirea divină a structurii ecleziale și corectitudinea dogmei trinitare, toate componente ale continuității apostolice, n-ar fi fost contestate de reformatori în faza inițială și apoi de gânditorii, inclusiv teologi, din secolul al XVIII-lea. Unul dintre aceștia, Gotthold Ephraim Lessing, a redescoperit *împăcarea dintre religiile lumii*, *Nathan înțeleptul* fiind una din cele mai subtile pledoarii pentru reconciliere din secolul al XVIII-lea și până în timpurile noastre[445].

[442] J. Pelikan, *Tradiția creștină*, vol. IV, pp. 338-339.
[443] J. Pelikan, *Tradiția creștină*, vol. IV, pp. 338-339.
[444] J. Pelikan, *Tradiția creștină*, vol. IV, pp. 340-341.

4.21.2. *Conciliul tridentin și contrareforma*

Conciliul de la Trident (1545-1563) reprezintă punctul culminant al teologiei Bisericii Romano-Catolice referitoare la sacramente, în Evul Mediu latin, doctrina tridentină despre sacramente, de-a lungul celor trei perioade ale conciliului, având o amploare considerabilă. Convocat ca urmare a tulburărilor provocate de Reformă, polemica anti-protestantă fiind peste tot prezentă, conciliul s-a întrunit „pentru a elimina erorile și a suprima ereziile referitoare la preasfintele sacramente apărute în timpul nostru", erori și erezii care reduc afirmațiile biblice „la figuri de stil imaginare și fără consistență în opoziție cu credința cea veche"[446].

Dincolo de polemica anti-protestantă, conciliul a manifestat o grijă deosebită pentru păstrarea Tradiției integrale, adică „învățătura de credință a Sfintelor Scripturi, tradiția apostolică și consensul celorlalte concilii și al Părinților"[447], „învățătura de credință întreagă și autentică pe care Biserica Catolică [...] a păstrat-o mereu și o va păstra până la sfârșitul lumii"[448]. La fel de importantă este și grija pastorală a conciliului, motivată de necunoașterea de către popor a învățăturii de credință autentică a Bisericii, în special în cazul Pocăinței și al Căsătoriei, despre care se credea că sunt nepotrivite „modelului" sacramental general[449].

[445] J. Pelikan, *Tradiția creștină*, vol. IV, pp. 340-341.
[446] H. Bourgeois, B. Sesboüé, P. Tihon, *Histoire des dogmes*, vol. III, pp. 143-145.
[447] H. Bourgeois, B. Sesboüé, P. Tihon, *Histoire des dogmes*, vol. III, pp. 145-146.
[448] H. Bourgeois, B. Sesboüé, P. Tihon, *Histoire des dogmes*, vol. III, pp. 145-146.
[449] H. Bourgeois, B. Sesboüé, P. Tihon, *Histoire des dogmes*, vol. III, pp. 145-146.

Reformatorii acuză Biserica că nu vorbește suficient despre credință sau o face în mod formal și juridic, separând-o de făgăduința lui Dumnezeu. Această lipsă a credinței mântuitoare duce la substituirea lucrării omenești credinței. Astfel, tradițiile sau reglementările bisericești devin mai importante decât Scriptura, slujirea bisericească își pierde semnificația spirituală, devenind o putere care oprimă libertatea persoanelor, iar Tainele suportă riscul de a fi considerate simple gesturi magice fără raportare la învățătura Scripturii, nemaifiind un act adevărat de credință și exprimând doar autoritatea clerului asupra credincioșilor. Mai mult, teologii atribuie iertarea păcatelor puterii slujitorilor, fapt care provoacă în rândul celor care cred o încredere mai mare în ei decât în credința prin care noi primim Cuvântul lui Dumnezeu. Pentru Luther, practica indulgențelor era unul din semnele acestei distorsiuni. Reformatorii au contestat și ideea că Hristos a instituit cele șapte Taine și că a legat de fiecare o promisiune divină, cu excepția Botezului, a Euharistiei și a Pocăinței; pornind de aici, ei contestă înțelegerea slujirii bisericești în termeni sacramentali, fapt care ar face din slujitori o castă sfântă. Definirea eficacității sacramentelor prin formule nebiblice este periculoasă (*ex opere operato, transsubstanțiere și particularitate*). Este contestată creșterea numărului tradițiilor în raport cu Scriptura și creșterea excesivă a autorității Părinților Bisericii (inclusiv Augustin), precum și ignorarea credinței credincioșilor care participă la oficierea serviciilor religioase.

În *Decretul despre sacramente în general* (1547), Conciliul de la Trident face următoarele precizări: conform credinței tradiționale, sacramentele sunt semne eficace, datorită faptului că grația (harul) este conținută și conferită *de și prin* sacramente prin noțiunea unei transsubstanțieri euharistice și prin ideea că anumite sacramente nerepetabile imprimă o particularitate anume în persoana care le primește, evidențiindu-se astfel diferența între sacramentele Legii vechi (simple semne) și ale Celei noi: semne eficace ale evenimentului Iisus Hristos.

În canoanele 5, 6, 8 și 9, Decretul anatemizează pe cei care susțin că sacramentele n-au fost instituite decât pentru a hrăni credința, că sacramentele Legii noi nu conțin grația pe care o proclamă sau că nu o conferă celor care nu i se opun, ca și cum ele n-ar fi decât semne exterioare ale

grației sau ale dreptății primite prin credință și amprente ale mărturisirii creștine prin care credincioșii sunt distinși de necredincioși, pe cei care susțin că grația nu este oferită *ex opere operato* prin aceste sacramente ale Legii noi, ci numai prin credința în promisiunea divină și, în sfârșit, pe cei care susțin că în cele trei sacramente (Botezul, Confirmarea și Preoția), nu este imprimată în suflet o *particularitate*, adică o amprentă spirituală și *indelebilă* (de neșters), astfel încât să nu fie necesară repetarea.

A doua opinie fundamentală a conciliului este structurată pe ideea că cele șapte sacramente sunt instituite de Mântuitorul Hristos: „Dacă cineva spune că sacramentele Legii noi nu au fost toate instituite de Iisus Hristos, Domnul nostru, sau că sunt mai multe sau mai puține de șapte [...] sau că unul din cele șapte nu este cu adevărat și în sens propriu un sacrament, să fie anatema" (Can. 1). Încă din secolul al XIII-lea se vorbea despre instituirea nemijlocită sau mijlocită a Tainelor. În acest context, însă, reformatorii pun problema într-o formă explicită: cele șapte sacramente nu au o bază scripturistică și nu sunt toate instituite pe o făgăduință și pe o rânduială a repetiției stabilită de Iisus.

Prin actele slujitorului care oficiază serviciile religioase, în Biserică este prezentă și lucrătoare puterea sfințitoare a lui Dumnezeu, sacramentele fiind semnele ei eficace. Deci, prin lucrarea slujitorului, acționează Dumnezeu Însuși dar, în egală măsură, și Biserica își manifestă propria ei putere. Această a treia afirmație cu caracter general referitoare la sacramente a constituit obiectul unei alte neînțelegeri cu protestanții, care vedeau în sistemul sacramental unul din domeniile cheie ale puterii bisericești contestate cu vehemență și care pledau pentru preoția generală sau obștească. Și de data aceasta, conciliul face apel la doctrina tradițională, prin canoanele 10-13 anatemizând opțiunile contrare: ale celor care susțin că toți creștinii au putere asupra cuvântului și a administrării sacramentelor, ale celor care afirmă că atunci când slujitorii săvârșesc sacramentele intenția nu este de a face cel puțin ceea ce face Biserica, ideea că un slujitor cu păcate grave, chiar dacă respectă rânduiala bisericească, nu săvârșește sau nu conferă un sacrament și pe cei care susțin ideea că rânduielile cultice aflate în uzul

Bisericii Catolice pot fi desconsiderate, omise sau înlocuite după bunul plac de orice pastor al Bisericilor.

Evul Mediu latin formulase învățătura despre cele șapte sacramente, iar teologii, în special Toma d'Aquino, încercaseră să structureze relațiile dintre ele. Conciliul tridentin își asumă într-o manieră proprie această reflecție, evidențiind rolul special al Euharistiei în sistem, diferența între Botez și Pocăință, orientarea preoției spre celelalte sacramente, însă fără a aborda problema într-o manieră exhaustivă[450].

4.21.3. *De la Conciliul tridentin la Conciliul Vatican II*

Doctrina sacramentală a Conciliului tridentin a rămas normativă în Biserica Romano-Catolică până la Conciliul Vatican II (1962-1965), deși problema sacramentelor a fost implicată în dezbaterile apărute în societate sau în Biserică, însă fără a naște noutăți considerabile din punct de vedere *doctrinar*. Cateheza privind sacramentele a rămas prioritară, așa cum o demonstrează Catehismul oficial publicat după Conciliu (1566 – *Catechismus Romanus seu Catechismus Ex Decreto Concilii Tridentini*), controversa cu reforma protestantă fiind de acum înainte neglijată. Magisteriul catolic se concentrează asupra moștenirii tridentine și exprimările acestuia intră în limbajul cotidian prin care se manifestă credința. Problema materiei și a formei sacramentelor este reafirmată constant, ca și expresia *in persona Christi*, folosită frecvent de Conciliul Vatican II. Termenul *transsubstanțiere* este apărat de Sfântul Oficiu în 1875 și 1887, împotriva interpretărilor teologice care transformau într-un simbol prezența reală a lui Hristos în Euharistie, ca și noțiunea clasică de *caracter*, reinterpretată filosofic de Rosmini în 1887. Sunt reactivate și alte trei formulări tridentine referitoare la *intenția* săvârșitorului sacramentelor, principiul augustinian conform căruia sacramentele sunt reale, chiar și atunci când săvârșitorul este separat de Biserica Catolică și din perspectivă personală este nedemn, ca

[450] H. Bourgeois, B. Sesboüé, P. Tihon, *Histoire des dogmes*, vol. III, pp. 149-154.

și problema instituirii integrale a sacramentelor de către Mântuitorul Hristos, în general (Conciliul tridentin nu a precizat modalitatea instituirii – mijlocită sau nemijlocită).

Atunci când problemele apărute afectau fundamentele sacramentelor, magisteriul latin a intervenit în conformitate cu adagiul vechi *lex orandi, lex credendi*. În special sacramentul Căsătoriei (în noile contexte culturale și sociale) s-a bucurat de numeroase intervenții, Biserica dorind ca toate problemele referitoare la Căsătorie să-i fie rezervate exclusiv. Astfel, în 1864, în repertoarul numit *Syllabus*, Biserica contestă autoritatea exclusivă a tribunalului civil în probleme legate de căsătorie, invocând realitatea ei sacramentală, care implică adeziunea la Cuvântul lui Dumnezeu (observație valabilă și pentru celelalte sacramente). În ceea ce privește soarta copiilor morți nebotezați și a necreștinilor, deși dictonul „în afara Bisericii nu există mântuire" a rămas valabil, Roma refuză să vorbească de o condamnare a nebotezaților, doctrina referitoare la limb (loc unde se presupune că ar sta sufletele drepților decedați înainte de Hristos și ale copiilor morți nebotezați) fiind preferată. Magisteriul precizează că *în afara Bisericii nimeni nu poate fi sigur de mântuirea sa* și că, în virtutea unei dorințe sau nevoi inconștiente, și *cei din afara Bisericii pot fi mântuiți*. Și Penitența s-a bucurat în ultimele secole de o atenție deosebită în disputa dintre contriționiști (exigenții care cereau o căință perfectă) și atriționiști (mai înțelegători, acceptau și căința imperfectă), magisteriul cere fiecărei părți să respecte opinia celeilalte. S-a reluat și problema relației dintre penitență și comuniunea euharistică: împărtășirea timpurie nu trebuie separată de mărturisirea timpurie, nici mărturisirea frecventă de împărtășirea frecventă. În ceea ce privește Euharistia, începând cu secolul al XX-lea, magisteriul promovează împărtășirea frecventă și prezentarea copiilor, începând cu vârsta de șapte ani, la Spovedanie și Împărtășire. Începând cu anii '50, concelebrarea euharistică s-a bucurat de atenție, participanții (preoți și credincioși), trebuind să rostească împreună cuvintele sfințirii[451].

[451] H. Bourgeois, B. Sesboüé, P. Tihon, *Histoire des dogmes*, vol. III, pp. 209-224.

Sacramentele au fost foarte prezente în dezbaterile doctrinale și spirituale europene, care nu puteau fi separate de implicațiile eclesiologice: emanciparea națiunilor care a provocat o reafirmare a magisteriului și a puterii pontificale, problema misiunilor în Asia, Africa și America Latină, evanghelizarea în teritoriile necatolice (Papa Pius al IX-lea), interpretarea raportului dintre grație și libertatea umană, provocările suscitate de cultura iluministă și de știința modernă (critica religiei, reexaminarea istorică a istoriei creștinismului) etc. Pornind de la impactul lor sacramental, teologia catolică a reținut trei dezbateri moderne importante: jansenismul, cearta quietistă și așa-zisa problemă „modernistă"[452].

Inspirându-se din augustinism și având ca temă centrală raportul dintre grație și libertate, jansenismul și-a manifestat influențele doctrinale, morale, sacramentale, politice și culturale până la începutul secolului al XX-lea. Jansenius (1585-1638) s-a opus spiritualității „modernizante" a iezuiților, care voiau să integreze în Biserică noutatea culturală a Renașterii (a științei și a educației), învățând că omul este viciat de păcat și că grația divină are o eficacitate totală, mergând până la predestinare, ca excludere a libertății. Importanța acordată grației era atât de mare, încât actul săvârșitorului devenea secundar[453]. Această tendință s-a reactivat la începutul secolului al XVIII-lea în domeniul penitențial: răspunzând criticilor, anumiți jansemiști manifestau o *tăcere respectuoasă* la mărturisire, dar contestau la nivel interior interpretarea făcută de magisteriu doctrinei lui Jansenius. Această atitudine implica autonomia relativă a credinciosului în raport cu autoritatea doctrinară și cu săvârșitorul sacramentului. Dacă în domeniul sacramental tendința jansenistă a fost în general minimalizantă, în domeniul pastoral a sprijinit participarea credincioșilor la liturgia duminicală (celebrarea în limba națională, rostirea *anaforei* cu voce tare, împărtășirea cu cele două forme), poate și datorită influenței filosofiei iluministe. Oricum, Sinodul de la Pistoia a fost condamnat de către Papa Pius al VI-lea, în 1794, atât pentru jansenism, cât și pentru inovații în celebrarea sacramentelor.

[452] A se vedea în acest sens și: Jaroslav Pelikan, *Tradiția creștină*, V: *Doctrina creștină și cultura modernă (de la 1700)*, trad. M.-S. Chirilă, Ed. Polirom, Iași, 2008.

[453] Vittorino Grossi, Luis F. Ladaria, Philippe Lécrivain, Bernard Sesboüé, *Histoire de dogmes*, vol. II: *L'homme et son salut*, Desclée, Paris, 1995, pp. 248-249.

A doua dezbatere, simultan doctrinală și spirituală, asociată în special cu teologii Miguel de Molinos și François Fénelon, a fost desemnată sub numele de *cearta quietistă*: este vorba de a ști ce loc poate ocupa mistica în credința creștină, prima având tendința de a relativiza practicile și mediațiile ecleziale. Molinos (inițiatorul curentului quiestist) considera că pasivitatea în fața lui Dumnezeu era idealul credinciosului, interesul pentru propria mântuire trebuind să dispară în fața misterului divin, ideea afectând prioritatea de care se bucurau sacramentele în doctrina catolică. „Sufletele interioare" se situează la o oarecare distanță față de regimul sacramental, mărturisirea fiind afectată în mod special. *Calea interioară* este independentă de mărturisire, iar în cazul sufletelor avansate, Dumnezeu face uneori mărturisirea imposibilă, dar o suplinește printr-o grație care le păzește și care este egală celei pe care ar primi-o prin sacrament. În sens larg, se poate estima că mistica este reticentă atunci când se raportează la instituirea eclezială a sacramentelor, spiritualitatea adiacentă distanțându-se de programul pastoral al Contra-reformei, în care riturile și instituirea ocupă un loc privilegiat[454].

În *Explicarea maximelor sfinților asupra vieții interioare* (1697), Fénelon declară că „nu sunt întotdeauna obligatorii mărturisirile frecvente", nerecunoscând ideea că „mărturisirea este un remediu potrivit doar sufletelor imperfecte". I s-a reproșat și ideea că prin mărturisire sufletele transformate trebuie să deteste păcatele și să dorească iertarea, „nu ca propria lor curățire și eliberare, ci ca pe un lucru pe care Dumnezeu îl vrea și că El vrea ca noi să voim pentru mărirea Sa".

Curentul mistic s-a reactivat și după Conciliul Vatican II, apărând din nou întrebarea dacă spiritualitatea are în mod necesar nevoie de o exprimare sacramentală, insinuându-se ideea că experiența creștină personală se află în dificultate în fața pozitivității instituționale a Bisericii.

A treia dezbatere modernă în care s-a implicat magisteriul catolic este legată de introducerea gândirii critice și științifice în reflecția asupra

[454] H. Bourgeois, B. Sesboüé, P. Tihon, *Histoire des dogmes*, vol. III, pp. 226-232.

creştinismului. Analiza exegetică, cercetarea istorică asupra originilor creştinismului, integrarea noilor abordări filosofice, precum şi efortul de a reexprima credinţa creştină ţinând cont de cultura *modernă* au constituit miezul unei mişcări care s-a dezvoltat progresiv, începând din secolul al XVII-lea şi atingându-şi apogeul în secolul al XIX-lea. Această mişcare este definită drept *criză modernistă* şi a avut repercusiuni asupra sistemului doctrinar al catolicismului. Miezul mişcării s-a structurat în jurul întrebării: ce este o dogmă? Şi a implicat în devenirea ei cercetările pozitive ale noii discipline teologice – *Istoria dogmelor* (în special prin Adolf von Harnack, Joseph Tixeront şi Ernst Troeltsch), disciplină care a suscitat la rândul ei o altă nouă disciplină teologică: *Teologia fundamentală*, care, pornind de la raporturile dintre disciplinele istorice şi teologice, ajunge la dogmatizarea fundamentelor credinţei. În acest proces, intervenţiile magisteriului roman s-au manifestat în două forme specifice (în afară de excomunicări, în special a lui Loisy): Decretul Sfântului Oficiu din 1907 (*Lamentabili*) referitor la erorile modernismului, în care sunt condamnate 65 de teze, extrase în mare parte din operele lui Loisy şi enciclica *Pascendi dominici gregis*, referitoare la doctrinele moderniste. Conform acestor documente, modernismul are rădăcini filosofice (false), nefiind altceva decât o formă de protestantism liberal adaptat la modernitate, iar moderniştii sunt mai curând istorici şi exegeţi, analişti şi actori ai vieţii sociale şi politice. În special *Pascendi* reduce jocul interdisciplinar, sprijinit pe triangulaţia dintre ştiinţele umane, filosofie şi teologie la doi poli: societatea liberală şi catolicismul integral, situate într-o opoziţie de nedepăşit, de vreme ce modernismul nu este altceva decât „o întâlnire a tuturor ereziilor"[455].

Deşi criza modernistă nu a vizat în mod special sacramentele, totuşi, ca urmare a intrării în scenă a ştiinţelor exegetice şi istorice, magisteriul denunţă două teme: interpretările noi ale tradiţiei în raport cu cercetarea istorică şi o concepţie de ansamblu asupra sacramentelor, raliată unei filosofii a experienţei şi a simbolului. Prima temă redeschide problema

[455] Bernard Sesboüé, Cristoph Theobald, *Histoire des dogmes*, vol. IV: *La parole du salut*, Desclée, Paris, 1996, pp. 383-423.

instituirii sacramentelor, deşi Conciliul tridentin stabilise că toate sacramentele *au fost instituite de Domnul nostru Iisus Hristos*, moderniştii vorbesc despre o instituire doar mediată (mijlocită) de către Hristos. Biserica precizează că sacramentele îşi au originea în faptul că Apostolii şi urmaşii lor au interpretat o gândire şi o intenţie a lui Hristos sub presiunea circumstanţelor şi a evenimentelor, dezvoltând astfel sămânţa mică ascunsă în Evanghelie. În viziunea moderniştilor, istoria Bisericii permite perceperea rolului fondator al acesteia în cazul Penitenţei, Confirmării, Preoţiei şi Căsătoriei, revizuirea hotărârilor Conciliului tridentin fiind necesară. Deşi documentele referitoare la sacramente, din anul 1907, erau categorice, modernismul nu este preocupat doar de datele istorice, ci şi de cele filosofice sau antropologice; în opinia lor, sacramentele nu pot fi altceva decât experienţe ale credinţei şi reflectă nevoile personale şi comunitare ale credincioşilor[456].

4.21.4. *Conciliul Vatican II şi sacramentele*

Conciliul Vatican II (1962-1965) nu a avut ca obiectiv reînnoirea conţinutului doctrinal al sacramentelor, ci doar păstrarea învăţăturilor clasice. Vorbind despre sacramente, Conciliul are în vedere îndeosebi *revizuirea celebrării lor*, ocupându-se prioritar de liturghie. Pentru că sacramentele nu pot fi despărţite de eclesiologie şi de hristologie, nici această abordare nouă din perspectiva celebrării lor nu poate face abstracţie de Biserică şi de Hristos. În materie de doctrină sacramentală, ultimul conciliu se referă frecvent la Conciliul tridentin, susţinând astfel continuitatea învăţăturii Bisericii Catolice.

Textele reprezentative elaborate de Conciliu şi care exprimă doctrina sacramentală sunt următoarele: Constituţia despre liturghie (*Sacrosanctum Concilium* – SCo, pp. 9-45[457]), Constituţia dogmatică despre Biserică (*Lumen gentium* – LG, pp. 57-121), Decretul despre ecumenism (*Unitatis redintegratio* – UR, pp. 133-151), Decretul privind activitatea

[456] H. Bourgeois, B. Sesboüé, P. Tihon, *Histoire des dogmes*, vol. III, pp. 232-236.

[457] *Conciliul Vatican II*, Arhiepiscopia Romano-Catolică de Bucureşti, Bucureşti, 1999.

misionară a Bisericii (*Ad gentes* – AG, pp. 285-325) și Decretul privind slujirea și viața preoțească (*Presbyterorum ordinis* – PO, pp. 325-357).

Conciliul Vatican II actualizează și prelungește linia deja trasată de Conciliul tridentin, „pentru a păstra tradiția sănătoasă și a deschide în același timp calea unui progres legitim" (SCo 23, 1), adică reformarea Bisericii Catolice prin restabilirea esențialului privind autoînțelegerea propusă și adoptând sau reînnoind practicile liturgice și evanghelizatoare. Nu mai revine asupra hotărârilor tridentine intrate deja în uzul Bisericii și nici în disputele care au tulburat Biserica referitoare la căsătorie și la competența eclezială față de puterea statelor, precum și în disputele cu jansenismul, mistica și modernismul. Pentru că obiectivele conciliului sunt altele, și tonul discursului este altul, polemica de multe ori agresivă fiind înlocuită cu un real spirit irenic, care poate elimina conflictele declarate și cultiva comunicarea constructivă. Noutățile aduse de Conciliul Vatican II sunt de natură practică și terminologică. Dacă în contextul sacramental, Conciliul tridentin prefera un discurs centrat pe misă, Conciliul Vatican II preferă Euharistia. Sacramentul Pocăinței își păstrează numele, dar contextul în care a fost tratat la Conciliul tridentin este redus la esență: „Cei ce se apropie de sacramentul Pocăinței dobândesc de la mila lui Dumnezeu iertare pentru ofensa adusă și, în același timp, sunt reconciliați cu Biserica, pe care au rănit-o prin păcat și care, prin dragostea, exemplul și rugăciunea ei, colaborează la convertirea lor" (LG 11, 4). Din aceleași motive, conciliul sugerează să se vorbească de *ungerea bolnavilor*, în loc de *extrema ungere* (SCo 73), termenii *extrema unctio* sau *unctio exeuntium* limitând sacramentul doar la ungerea muribunzilor. Deși păstrează vocabularul tridentin referitor la sacerdoțiu, conciliul nu-l mai încadrează în același context, folosind limbajul misiunii, responsabilității și al slujirii, fără a diminua în vreun fel consacrarea sau starea de creștini hirotoniți și nici reducerea rolului lor la o simplă funcție. El indică faptul că această slujire, dacă este legată de un sacrament, nu se definește numai prin sacerdoțiu și că implică o responsabilitate privind evanghelizarea și un rol în unitatea și solidaritatea Bisericii, în conformitate cu întreita slujire a lui Hristos. Termenul biblic *memorial* (amintire – comemorare) sugerează prezența

unor noutăți doctrinale: prin Euharistie, Mântuitorul încredințează Bisericii *memorialul* morții și al Învierii Sale, *sacrament al pietății, semn al unității, legătură a carității, ospăț pascal* (SCo 47) sau deși comunitățile despărțite nu au păstrat substanța autentică și integrală a Misterului euharistic, *amintind* la Cină moartea și Învierea Domnului, *mărturisesc că arată viața de comuniune cu Hristos și așteaptă venirea Lui în slavă* (UR 22, 3). La fel de semnificativă este și încadrarea vieții sacramentale a Bisericii în contextul slujirilor Mântuitorului, fapt care dă oficiului divin (serviciilor – slujbelor) o structură care include evanghelizarea și unitatea eclezială, prin funcția de a învăța, de a sfinți și de a conduce (LG 25-27). În limbajul Conciliului apare și expresia *sacramente ale inițierii creștine*, fapt sinonim cu restabilirea catehumenatului adulților, împărțit în mai multe etape, în vederea unei instruiri adecvate și sfințit prin ceremonii sacre, celebrate în perioade succesive (SCo 64). O noutate în sensul real al termenului o constituie restabilirea (în viitor) diaconatului ca grad propriu și permanent al ierarhiei, „nu pentru preoție, ci pentru slujire". Deși s-ar putea crede că această precizare exclude orice confuzie, magisteriul precizează totuși că diaconii pot administra în mod solemn Botezul, pot binecuvânta Căsătoria în numele Bisericii și pot să prezideze cultul și rugăciunea credincioșilor, între altele, slujiri neatestate ca atare în Tradiția Bisericii (LG 29). A doua noutate teologică constă într-o extensie a sacramentalității Bisericii, în special, deosebit de importantă. Chiar dacă nu constituie o noutate absolută prin raportare la Tradiție, se prezintă ca o trăsătură nouă în ceea ce privește eclesiologia și, deci, raportul dintre Biserică și sacramente: acestea exprimă atât sacramentalitatea eclesială, cât și lucrarea lui Dumnezeu.

Conciliul Vatican II a încercat să prezinte mai clar probleme devenite clasice în creștinismul latin, printre care raportul între cuvântul lui Dumnezeu și sacramente: cuvântul predicat de Biserică îi atrage pe cei care îl ascultă la credință și la mărturisire, îi dispune pentru Botez și îi încorporează în Hristos, preotul desăvârșind zidirea Trupului prin jertfa euharistică (LG 17). Structurat majoritar hristocentric, conciliul amintește și rolul Duhului în celebrările sacramentale: El sfințește, conduce și împodobește cu virtuți poporul lui Dumnezeu nu numai prin

sacramente și slujiri, ci și prin haruri speciale prin care îi face capabili și dispuși să exercite diferite activități și servicii necesare creșterii Bisericii și a reînnoirii ei (LG 12, 2). Pentru că lucrarea mântuirii este continuată de Biserică, Hristos este prezent în ea prin acțiunile liturgice, în special în jertfa Sfintei Liturghii, atât în persoana preotului prin care Se oferă, cât mai ales sub speciile euharistice; în egală măsură este prezent prin puterea Sa în sacramente, în cuvântul Său și atunci când Biserica se roagă și aduce laude (SCo 7). Schimbarea de atitudine indusă de Conciliul Vatican II se manifestă și în problema sacramentelor celebrate în afara catolicismului: Bisericile despărțite, deși nedepline, nu sunt totuși lipsite de semnificație și de valoare în misterul mântuirii (UR 3). Tema clasică a semnificației și eficienței sacramentelor este parțial reînnoită. În ceea ce privește semnificația sacramentelor, *toți trebuie să fie convinși că principala manifestare a Bisericii este participarea deplină și activă a întregului popor la aceleași celebrări liturgice și mai ales la aceeași Euharistie* (SCo 41, 2); pornind de aici, este important ca toți credincioșii să înțeleagă ușor semnele sacramentelor (riturile) și să le frecventeze cu cea mai mare asiduitate (SCo 59, 2), sacramentul Căsătoriei semnificând misterul unității și dragostei lucrătoare dintre Hristos și Biserică (LG 11, 2). Eficacitatea sacramentală este analizată din perspectiva aspectelor sale multiple: liturghia este culmea spre care tinde acțiunea Bisericii și izvorul din care emană toată puterea ei; ea îndeamnă pe credincioșii hrăniți cu sacramentele pascale să trăiască în unire și se roagă ca ei să exprime în viața lor ceea ce au primit prin credință (SCo 10); celebrarea sacramentelor îi și dispune mai bine pe credincioși să primească harul, să dea cult cum se cuvine lui Dumnezeu și să trăiască iubirea (SCo 59)[458].

În *Unitatis redintegratio* (*Promovarea Refacerii Unității* sau *Decretul despre ecumenism*), tradiția liturgică și spirituală a Orientalilor se bucură de o atenție privilegiată a conciliului, care își asumă fundamentarea ei dogmatică, fondată (ca și în cazul catolic) pe celebrarea Euharistiei care generează și susține creșterea Bisericii lui Dumnezeu și comuniunea dintre Bisericile autocefale. În virtutea succesiunii apostolice, Bisericile

[458] H. Bourgeois, B. Sesboüé, P. Tihon, *Histoire des dogmes*, vol. III, pp. 276-279.

ortodoxe, deși despărțite, au sacramente adevărate, în special Preoția și Euharistia, „prin care rămân foarte strâns unite cu noi, o anumită comunicare în cele sfinte este nu numai posibilă, ci și de dorit, atunci când există împrejurări favorabile și cu aprobarea autorității bisericești" (UR 15). Spiritualitatea monastică orientală s-a răspândit și în Occident, devenind un izvor al organizării călugărești și, în repetate rânduri, al reînnoirii acesteia. „Prin urmare, se recomandă călduros catolicilor să se apropie mai des de aceste bogății spirituale ale Părinților orientali, care îl înalță pe omul întreg la contemplarea misterelor divine" (UR 15). Pentru a menține cu fidelitate deplinătatea Tradiției creștine și pentru realizarea împăcării dintre orientali și occidentali, toată lumea trebuie să cunoască, să venereze, să păstreze și să dezvolte atât de bogatul patrimoniu liturgic și spiritual al Orientalilor (UR 15).

4.21.5. *Sacramentele după Conciliul Vatican II*

Conciliul Vatican II a fost urmat de evenimente multiple: punerea în practică a reformei liturgice, intervențiile papilor, și ale Congregațiilor romane, declarațiile sinoadelor episcopale, ale conferințelor episcopale și ale diverșilor episcopi, precum și publicarea unor documente importante, cum ar fi *Codurile de drept canonic* și *Catehismul Bisericii Universale*. Este important și dialogul ecumenic care a abordat contenciosul doctrinal asupra sacramentelor și practica sacramentală care ridica noi probleme.

Punerea în practică a reformei liturgice s-a făcut în conformitate cu indicațiile date de Vatican II, în special în *Sacrosanctum Concilium*: relația celebrării cu Cuvântul biblic, participarea credincioșilor, sensul tradiției și al progresului, importanța culturilor locale și a situațiilor diverse etc. În acest context reținem una dintre constituțiile apostolice publicate de Paul al VI-lea referitoare la Confirmare, în care acesta precizează că în Biserica latină „sacramentul Confirmării este conferit prin ungerea cu Sfântul mir pe frunte, făcută prin impunerea mâinilor" și în legătură cu formula sacramentală precizează: „Am considerat că ar

trebui preferată formula antică proprie ritului bizantin: «Primește pecetea darului Sfântului Duh»".

Enciclicele Papei Paul al VI-lea în domeniul sacramental tratează fie problema spiritualității Botezului (*Ecclesiam suam* – 1964), fie problema simbolismului și a transsubstanțierii euharistice (*Mysterium fidei* – 1965), fie conținutul etic legat de problemele fecundității și ale reglementării nașterilor în contextul căsătoriei creștine (*Humanae vitae* – 1968). Enciclicele Papei Ioan Paul al II-lea se referă la Euharistie și la Penitență (*Redemptor hominis* – 1979), la mila divină și la cea creștină, fără referiri explicite la sacramentul reconcilierii (*Dives in misericordia* – 1980), la Duhul Sfânt (*Dominum et vivificantem* – 1986) și la Botez ca scop al misiunii evanghelice și izvor al evanghelizării (*Redemptoris missio* – 1990). În afara enciclicelor, papii s-au manifestat în domeniul sacramentelor printr-o multitudine de exhortații și scrisori apostolice. Printre acestea din urmă se remarcă două: *Mulieris dignitatem* (1988) și *Ordinatio sacerdotalis* (1994), ambele tratând problema hirotoniei femeilor și motivând respingerea ei[459].

Catehismul Bisericii Catolice[460] este prezentat prin Constituția Apostolică *Fidei depositum* (1992) a lui Ioan Paul al II-lea, cu precizarea că a fost redactat în urma Conciliului ecumenic Vatican II, fapt care nu-i oferă doar un caracter oficial, ci și un statut analog Catehismului zis al Conciliului tridentin. Partea a II-a a lucrării (pp. 243-373) este dedicată *celebrării misterului creștin* și se deschide cu câteva lămuriri elementare privind liturghia (*lucrare publică, slujire din partea/în favoarea poporului*, 1069, p. 241), lucrare prin care Biserica celebrează misterul pascal (încununare a economiei *Cuvântului întrupat* sau a *economiei mântuirii*) prin care Hristos a îndeplinit lucrarea mântuirii noastre (1067, p. 241). Începând cu Rusaliile, darul Duhului inaugurează în *împărtășirea misterului* timpul Bisericii, în care Hristos transmite lucrarea de mântuire prin liturghia Bisericii, până când va veni (cf. *1 Corinteni* 11, 26). În

[459] H. Bourgeois, B. Sesboüé, P. Tihon, *Histoire des dogmes*, vol. III, pp. 283-289.

[460] *Catehismul Bisericii Catolice*, Arhiepiscopia Romano-Catolică de București, București, 1993.

acest timp nou al Bisericii, Hristos acționează în Biserica Sa prin sacramente, lucrare numită de Tradiția comună a Răsăritului și a Apusului, *iconomie sacramentală* și constă în comunicarea sau împărtășirea roadelor misterului pascal al lui Hristos în celebrarea Liturghiei sacramentale a Bisericii (1076, p. 243).

Întreaga viață liturgică a Bisericii gravitează în jurul jertfei euharistice și a sacramentelor (1113, p. 250). Toate sacramentele au fost instituite de Hristos, sunt *distribuite* de Biserică și presupun misiunea de a evangheliza, au menirea de a-i sfinți pe oameni, nutresc, întăresc și exprimă credința și de aceea sunt numite *sacramente ale credinței* (1122-1123, p. 252). Când celebrează sacramentele, Biserica mărturisește credința primită de la Apostoli și de aici adagiul *Lex orandi, lex credendi* (legea rugăciunii este legea credinței), adică Biserica crede așa cum se roagă. Pentru că sacramentele exprimă și dezvoltă comuniunea de credință în Biserică, *lex orandi* este unul dintre criteriile dialogului menit să refacă unitatea creștinilor. *Sacramentele sunt necesare pentru mântuire*, ele conferind harul pe care-l semnifică. Sunt *eficiente* pentru că în ele lucrează Hristos Însuși, atunci când sunt celebrate cum se cuvine în credință. De aici expresia că sacramentele acționează *ex opere operato* (prin însuși faptul împlinirii acțiunii), adică în virtutea lucrării mântuitoare a lui Hristos. Atunci când sacramentele sunt celebrate în conformitate cu intenția Bisericii, puterea lui Hristos și a Duhului acționează în ele și prin ele, indiferent de calitatea morală a săvârșitorului sau a primitorului, deși efectele – roadele sacramentelor depind și de dispoziția celui care le primește.

Datorită faptului că sacramentele sunt legate de momentele importante ale vieții creștinului (oferă naștere și creștere, vindecare și misiune), teologia catolică le împarte în trei grupe: sacramentele inițierii creștine constituie temelia vocației comune a tuturor ucenicilor lui Hristos (Botezul, Mirul și Euharistia), sacramentele de vindecare (Pocăința și Ungerea bolnavilor), și sacramentele aflate în slujba comuniunii și a misiunii credincioșilor (Preoția și Căsătoria, 1210-1211, p. 271).

În legătură cu sacramentul Botezului, în Biserica latină celebranții obișnuiți ai Botezului sunt episcopul, preotul și *diaconul*.

„În caz de necesitate, orice persoană chiar nebotezată, având intenția cerută, poate boteza. Intenția cerută este să vrea să facă ceea ce face Biserica atunci când Botează și să folosească formula baptismală trinitară. Biserica vede motivul acestei posibilități în voința mântuitoare universală a lui Dumnezeu și în necesitatea Botezului pentru mântuire" (1256, p. 278).

Biserica simplifică discuțiile legate de copiii morți fără Botez: ea îi încredințează îndurării lui Dumnezeu; marea milostivire a lui Dumnezeu și iubirea lui Iisus față de copii ne permit să sperăm că există o cale de mântuire pentru copiii morți fără Botez (1261, p. 179). Creștinul botezat este făcut asemenea chipului lui Hristos, prin încorporarea în El.

„Botezul îl pecetluiește pe creștin cu un sigiliu spiritual de neșters (caracter) al apartenenței sale la Hristos. Această pecete nu este ștearsă de niciun păcat, chiar dacă păcatul împiedică Botezul să aducă roade de mântuire. Dat o dată pentru totdeauna, Botezul nu poate fi repetat" (1272, 1274, p. 282).

Când Mirul se săvârșește separat de Botez, ca în ritul roman, liturghia sacramentală evidențiază faptul că *Mirul este continuarea Botezului* (1298, p. 286). În ritul latin, sacramentul Mirului este conferit de episcop prin ungerea cu sfânta crismă pe frunte, *făcută cu impunerea mâinii* și însoțită de cuvintele: „Primește pecetea darului Duhului Sfânt", în comparație cu Bisericile orientale, unde ungerea cu mir se face asupra părților celor mai importante ale trupului, însoțită de formula „Pecetea darului Sfântului Duh". Pentru că Mirul imprimă în suflet *o pecete spirituală de neșters*, „caracterul" sau semnul că Iisus Hristos l-a marcat pe creștin cu pecetea Duhului Său, ca să-i fie martor, *și Mirul se dă o singură dată* (1304, p. 287). „Caracterul" desăvârșește preoția comună a credincioșilor, dobândită prin Botez, *iar cel miruit primește puterea de a mărturisi public credința creștină, ca o misiune* (*quasi ex officio*, 1305, p. 288). „Vârsta puterii de discernământ" este punctul de referință pentru primirea Mirului; „Totuși, în pericol de moarte, copiii trebuie miruiți,

chiar dacă nu au ajuns la acea vârstă" (1307, p. 288). Credincioșii au obligația de a primi acest sacrament *la timpul potrivit*, „fiindcă fără Mir și fără Euharistie sacramentul Botezului este, desigur, valid și eficient, însă inițierea creștină rămâne neterminată" (1306, p. 288). Amânarea sacramentului este motivată *prin necesitatea pregătirii pentru Mir*, în vederea realizării unei uniri mai intime cu Hristos și spre o familiaritate mai vie cu Duhul Sfânt, cu darurile și chemările Lui, ca să-și poată asuma mai bine responsabilitățile apostolice ale vieții creștine, prin catehеză (1309, p. 288), primirea sacramentului Mirului fiind precedată de sacramentul Pocăinței (1310, p. 288-289). *În Orient*, Botezul și Mirul sunt oficiate în aceeași celebrare de către preot, dar cu Sfântul Mir consacrat de patriarh sau episcop, fapt care exprimă unitatea apostolică a Bisericii. *În ritul latin*, oficiantul de drept al Confirmării este episcopul, chiar dacă din motive grave el poate încredința unor preoți facultatea de a administra Mirul. Și pentru acest motiv celebrarea Confirmării a fost despărțită în timp de cea a Botezului: ca urmași ai Apostolilor, *ei au primit plinătatea sacramentului Preoției. Numai administrarea de către episcop* a acestui sacrament *are ca efect unirea mai strânsă cu Biserica, cu originile ei apostolice și cu misiunea de a-L mărturisi pe Hristos*. Orice creștin care se află în pericol de moarte, neavând administrat Mirul, sau provenind dintr-o comunitate creștină care nu are sacramentul Confirmării valid, *îl poate primi prin oricare preot*, pentru a nu trece fără să fi fost desăvârșit de Duhul, prin darul deplinătății lui Hristos (1312-1314, p. 289).

Biserica împlinește porunca dată de Hristos în ajunul pătimirii Sale („Faceți aceasta în amintirea mea") prin celebrarea *memorialului Jertfei Sale*, prin care *oferim Tatălui* ceea ce El Însuși ne-a dat: darurile creației (pâinea și vinul), devenite prin puterea Duhului Sfânt *și prin cuvintele lui Hristos*, Trupul și Sângele Lui, în felul acesta *Hristos făcându-Se prezent în mod real și tainic*. Deci, Euharistia („aducere de mulțumire") este: aducere de mulțumire și de laudă Tatălui, memorialul de jertfă al lui Hristos și al trupului Său, precum și prezența lui Hristos prin puterea Cuvântului și a Duhului Său. *Euharistia este o jertfă de laudă întru aducere de mulțumire* pentru opera creației; prin Euharistie, întreaga

creație este adusă prinos Tatălui, prin moartea și Învierea lui Hristos, Biserica manifestându-și astfel recunoștința pentru toate binefacerile primite prin creație, răscumpărare și sfințire (1356-1361, pp. 298-299). *Fiind memorialul* (sau anamneza) *Paștelui lui Hristos*, Euharistia este actualizarea și oferirea sacramentală a Jertfei Lui unice, în liturghia Bisericii, care este Trupul Lui. *Memorialul* nu presupune doar amintirea evenimentelor din trecut, ci și proclamarea faptelor minunate făcute de Dumnezeu pentru oameni, fapte care în celebrarea liturgică devin prezente și actuale. Fiind memorialul Paștelui lui Hristos, Euharistia este o jertfă: în Euharistie, Hristos dăruiește același Trup și același Sânge pe care le-a dat pentru noi pe Cruce. „Euharistia este deci o jertfă pentru că re-prezintă (face prezentă) Jertfa Crucii, pentru că este memorialul acestei Jertfe și pentru că îi aplică rodul" (1362-1366, p. 299). *Prezența lui Hristos înfăptuită prin puterea Cuvântului Său și a Duhului Sfânt* se manifestă în multe feluri în Biserica Sa: în rugăciunea Bisericii Sale, în cei săraci, bolnavi și robiți, în sacramente, în jertfa liturghiei și în persoana săvârșitorului, dar „El este prezent în cel mai înalt grad sub speciile euharistice" (1373, p. 301). Pentru că în Euharistie sunt „conținute cu adevărat, în mod real și substanțial Trupul și Sângele împreună cu sufletul și dumnezeirea Domnului nostru Isus Cristos și deci Cristos întreg" (1374, p. 302), este mai presus de toate sacramentele, încununarea vieții spirituale și ținta spre care tind toate sacramentele. Hristos devine prezent prin *preschimbarea* pâinii și a vinului în Trupul și Sângele Său. Termenul *preschimbare* a fost folosit și de Conciliul tridentin: „prin consacrarea pâinii și a vinului se înfăptuiește preschimbarea întregii substanțe a pâinii în substanța Trupului lui Cristos Domnul nostru și a întregii substanțe a vinului în substanța Sângelui Lui; această preschimbare, Biserica Catolică a numit-o în mod just și adecvat transsubstanțiere" (1374-1376, p. 302). Conciliul Vatican II evită să folosească termenii tehnici consacrați *materie* și *formă*, dar păstrează termenii *caracter* și *transsubstanțiere*. Pentru că în Sfânta Liturghie ne exprimăm credința în prezența reală a lui Hristos sub forma pâinii și a vinului, îngenunchem sau ne înclinăm în semn de adorare a Domnului,

> „Biserica Catolică a dat și continuă să dea acest cult de adorație care se cuvine sacramentului Euharistiei nu numai în timpul Liturgiei, ci și în afara celebrării ei, păstrând cu cea mai mare grijă ostiile consacrate, înfățișându-le credincioșilor ca să le venereze cu solemnitate, purtându-le în procesiune" (1378-1381, p. 303).

Pentru că Euharistia exprimă și *unitatea creștinilor*, dezbinările din Biserică ce *împiedică participarea comună la masa Domnului se fac resimțite în mod dureros* (1398, p. 307). Pentru că Bisericile Orientale, deși despărțite, au sacramente adevărate „și, mai ales, în puterea succesiunii apostolice, au Preoția și Euharistia, prin care rămân foarte strâns unite cu noi", este posibilă „o anumită comunicare în cele sfinte", inclusiv în Euharistie, „atunci când există împrejurări favorabile, și cu aprobarea autorității bisericești". Comunitățile născute din Reformă, din cauza lipsei sacramentului Preoției, nu au nici substanța autentică și integrală a Misterului euharistic și, pentru acest motiv, *nu este posibilă intercomuniunea euharistică a Bisericii Catolice cu aceste comunități*. „Totuși, aceste comunități bisericești amintind la Cina Sfântă moartea și Învierea Domnului, mărturisesc că astfel este semnificată viața de comuniune cu Cristos și așteaptă venirea Lui în slavă". Euharistia, Pocăința și Ungerea bolnavilor pot fi administrate la nevoie și unor creștini care nu sunt în deplină comuniune cu Biserica Catolică, dacă aceștia le cer de bună voie și dacă mărturisesc credința catolică referitoare la ele și dacă se află în dispoziția cuvenită (1399-1401, p. 308).

Cei care primesc *Sacramentul Pocăinței și al Reconcilierii* (al convertirii, spovezii sau mărturisirii și al iertării) dobândesc prin mila lui Dumnezeu iertare pentru ofensa adusă și sunt reconciliați cu Biserica, „pe care au rănit-o prin păcat și care, prin dragostea, exemplul și rugăciunea ei, colaborează la convertirea lor" (1422, p. 311). *Convertirea inimii sau pocăința interioară* are un rol fundamental și presupune o reorientare radicală a întregii vieți, o întoarcere la Dumnezeu din toată inima, ruptura cu păcatul și aversiunea față de rău, asociată cu repulsia față de faptele rele săvârșite; dorința și hotărârea de a schimba viața însoțită de speranța îndurării divine și de încrederea în ajutorul harului ei.

„Convertirea inimii este însoțită de o durere și o tristețe mântuitoare pe care Părinții Bisericii le-au numit *animi cruciatus* (mâhnirea sufletului) și *compunctio cordis* (căința inimii)" (1430-1431, p. 313). Postul, rugăciunea și pomana exprimă convertirea în raport cu sine, cu Dumnezeu și cu semenii (1434, p. 314). În primul rând, păcatul este ofensă adusă lui Dumnezeu și ruperea comuniunii cu El, dar în același timp prejudiciază și comuniunea cu Biserica; pentru acest motiv, convertirea aduce în același timp atât iertarea lui Dumnezeu, cât și reconcilierea cu Biserica, „pe care le exprimă și le realizează liturgic sacramentul Pocăinței și al Reconcilierii" (1440, p. 315); *reconcilierea cu Biserica este inseparabilă de reconcilierea cu Dumnezeu* (1445, p. 316). Indiferent de variațiile pe care disciplina și celebrarea acestui sacrament le-a cunoscut în timp, se observă aceeași *structură fundamentală*: faptele omului care se convertește sub acțiunea Duhului Sfânt (căința, mărturisirea și îndestulare) și acțiunea lui Dumnezeu prin intervenția Bisericii. Prin episcop și preoții lui, Biserica acordă în numele lui Iisus Hristos iertarea păcatelor și stabilește modalitatea îndestulării, rugându-se pentru păcătos și făcând pocăință împreună cu el. „Astfel păcătosul este vindecat și restabilit în comuniunea eclezială" (1448, p. 317). În ceea ce privește actele penitentului, „Pocăința îl obligă pe cel păcătos să-i accepte de bunăvoie toate elementele: în inimă, căința; pe buze, mărturisirea; în purtare, umilință deplină sau îndestulare rodnică" și ocupă primul loc. Când izvorăște din dragostea față de Dumnezeu (căință din iubire), căința este numită desăvârșită (*contritio*) și prin ea se poate dobândi iertarea păcatelor ușoare; „iar dacă ea cuprinde și hotărârea fermă de a recurge îndată ce este posibil la spovada sacramentală, dobândește și iertarea păcatelor de moarte". Căința nedesăvârșită (*attritio*) este și ea un dar al lui Dumnezeu și un impuls al Duhului Sfânt, născându-se din conștientizarea urâțeniei păcatului sau din teama de osânda veșnică, adică căința din frică. Poate să determine o evoluție interioară care se va desăvârși datorită harului, prin dezlegarea sacramentală (1450-1454, pp. 317-318). „Conform poruncii Bisericii, orice credincios ajuns la vârsta priceperii e dator să-și mărturisească, cel puțin o dată pe

an, păcatele grave de care este conștient" (1457, p. 318). Fără a fi strict necesară, mărturisirea păcatelor zilnice (veniale) este recomandată cu tărie de Biserică; mărturisirea regulată a păcatelor ușoare ne ajută să luptăm eficient împotriva înclinațiilor rele și să progresăm în viața spiritului (1458, p. 319). Pentru că păcatul provoacă suferință aproapelui, îl rănește și îl istovește pe păcătos, precum și relațiile lui cu Dumnezeu, dezlegarea ridică păcatul, fără a repara însă toate dezordinile pe care le-a provocat, păcătosul trebuind să-și redobândească sănătatea spirituală deplină; pentru aceasta, trebuie să „îndestuleze" cum se cuvine, „să ispășească" păcatele proprii. „Această îndestulare se mai numește și pocăință" (1471-1479, pp. 322-324). Pocăința impusă de duhovnic trebuie să corespundă gravității și naturii păcatelor săvârșite și poate consta în rugăciune, într-o ofrandă, în fapte de milostenie, în slujirea aproapelui și în acceptarea cu răbdare a crucii personale (1459-1460, p. 319). Și problema indulgențelor, legată strâns de acest sacrament, este tratată cu aceeași meticulozitate (1471-1479, pp. 322-324). Deși spovada integrală (păcate grele și păcate ușoare), urmată de dezlegare, rămâne singura cale obișnuită prin care credincioșii sunt reconciliați cu Dumnezeu și cu Biserica, în cazuri de gravă necesitate, se poate recurge la *celebrarea comunitară a Reconcilierii cu spovadă și dezlegare generală.*

> „În acest caz, pentru validitatea dezlegării, credincioșii trebuie să aibă hotărârea de a-și mărturisi individual păcatele, la vremea cuvenită. Episcopul diecezan are datoria de a aprecia dacă există condițiile cerute pentru dezlegarea generală. O afluență considerabilă de credincioși cu prilejul unor mari sărbători sau al pelerinajelor nu constituie un caz de necesitate gravă" (1483-1484, pp. 324-325).

„Prin sfânta Ungere a bolnavilor și prin rugăciunea preoților, Biserica întreagă îi încredințează pe bolnavi Domnului răstignit și glorificat pentru a-i alina și a-i mântui; mai mult, ea îi îndeamnă să se asocieze de bună voie pătimirii și morții lui Cristos pentru a contribui astfel la binele Poporului lui Dumnezeu" (1499, p. 326).

Instituirea de către Domnul nostru Iisus Hristos este precizată de *Marcu* 6, 13. În decursul veacurilor, Ungerea bolnavilor a început să fie conferită din ce în ce mai mult celor care erau în pragul morții și, pentru acest motiv, a fost numită „Ungerea de pe urmă". În linia Conciliului II Vatican, Constituția apostolică *Sacram unctione infirmorum* (1972) stabilește că sacramentul Ungerii bolnavilor să fie conferit persoanelor grav bolnave, prin ungerea pe frunte și pe mâini cu untdelemn sfințit și prin rostirea formulei sacramentale; nu este doar sacramentul celor care se află în momentul critic al sfârșitului vieții, timpul potrivit pentru a-l primi este *cu siguranță* atunci când *credinciosul începe* să fie în pericol de moarte (1511-1514, pp. 329-330). Dacă împrejurările o permit, celebrarea sacramentului poate fi precedată de sacramentul Pocăinței și urmată de sacramentul Euharistiei. „Ca sacrament al Paștelui lui Cristos, Euharistia ar trebui să fie întotdeauna ultimul sacrament al peregrinării pământești, «viaticul, merindea» pentru «trecerea» spre viața veșnică" (1519, p. 331). Pocăința, Ungerea și Euharistia dată ca viatic constituie „sacramentele care pregătesc pentru Patrie" sau „sacramente care încheie peregrinarea" (1525, p. 332).

Preoția și *Căsătoria* vizează și mântuirea personală, care se împlinește însă prin slujirea celorlalți; ambele presupun o misiune specială în Biserică și slujesc la zidirea Poporului lui Dumnezeu. Cei care au fost deja consacrați prin Botez și Mir pentru preoția comună pot primi *consacrări* speciale. Cei care primesc sacramentul preoției sunt consacrați pentru a fi, în numele lui Hristos, „prin cuvântul și harul lui Dumnezeu, păstorii Bisericii", în timp ce „soții creștini, pentru a-și îndeplini în mod demn îndatoririle stării lor, sunt întăriți și cumva consacrați printr-un sacrament special" (1534-1535, p. 324).

În limba latină, sacramentul Preoției este numit *Sacramentum Ordinis*; termenul *ordin* desemna corpuri constituite în sens civil, în special corpul guvernanților, iar *ordinatio* – integrarea într-un *ordo* – ordin. În Biserică au existat dintotdeauna corpuri constituite, numite în greacă *táxeis* și în latină *ordines*: *ordo episcoporum, ordo presbyterorum* și *ordo diaconorum*; și alte grupuri sunt numite *ordo*: catehumenii, fecioarele, soții sau văduvele. Integrarea într-unul din aceste corpuri ale Bisericii se

făcea printr-un ritual numit *ordinatio*, act religios și liturgic care presupune o consacrare, o binecuvântare sau un sacrament.

> „Astăzi cuvântul *ordinatio* este rezervat actului sacramental care integrează în ordinul episcopilor, al prezbiterilor și al diaconilor și care e mai mult decât o simplă alegere, desemnare, delegare sau instituire de către comunitate, fiindcă ea conferă un dar al Duhului Sfânt ce permite exercitarea unei puteri sacre (*sacra potestas*) care nu poate veni decât de la Cristos Însuși, prin Biserica Lui. *Ordinatio* (hirotonirea) este numită și *consecratio*, deoarece ea înseamnă o punere deoparte și o investitură făcută de Cristos Însuși pentru Biserica Lui. Impunerea mâinilor de către episcop, împreună cu rugăciunea de consacrare, constituie semnul vizibil al acestei consacrări" (1537-1538, pp. 324-325).

Conciliul Vatican II a stabilit învățătura de credință că prin consacrarea episcopală este conferită *plinătatea sacramentului Preoției*, numită de Tradiție Preoție supremă sau culmea (*summa*) slujirii sacre. În mod eminent și vizibil, episcopii țin locul lui Hristos Învățător, Păstor și Mare Preot și acționează în persoana Lui (*in Eius persona agant*). Caracterul și *natura colegială* a ordinului episcopal se manifestă (încă de la începuturile Bisericii) prin participarea mai multor episcopi la consacrarea unui nou episcop. Astăzi, pentru hirotonirea legitimă a unui episcop este necesară intervenția specială a Episcopului Romei, „în virtutea calității lui de supremă legătură văzută a comuniunii bisericilor particulare în unica Biserică și de garant al libertății lor" (1557-1559, p. 339). Ca urmași legitimi ai Apostolilor, episcopii au transmis în mod legitim în Biserică slujiri în grade diferite; funcția episcopală de slujire a fost transmisă în grad subordonat preoților (Ordinul preoțesc), pentru ca aceștia să fie colaboratorii Ordinului episcopal. Prin hirotonie, preoții sunt făcuți părtași chipului lui Hristos Preotul, așa încât să poată acționa în persoana lui Hristos Capul; deși nu dețin plinătatea preoției și depind de episcopi în exercitarea puterii lor, totuși, preoții sunt uniți cu aceștia în demnitatea sacerdotală (1562-1564, p. 340). Preoții sunt *înțelepți*

colaboratori ai ordinului episcopal, ajutoare și instrumente ale acestuia și împreună formează o *preoție unică* pentru îndeplinirea unor îndatoriri diferite. „Unitatea preoției își găsește o expresie liturgică în practica prin care, în timpul ritualului hirotonirii, preoții impun la rândul lor mâinile, după episcop" (1567-1568, p. 341). În cazul hirotonirii diaconului, *numai episcopul impune mâinile*, arătându-se prin aceasta că el este în mod deosebit unit cu episcopul în slujirea sa. În ceea ce privește atribuțiile diaconilor, Catehismul amintește, între altele, *binecuvântarea Căsătoriei*, fără a mai impune acestora și sacramentul Botezului (1569-1571, pp. 341-342). Pentru că Domnul Iisus a ales bărbați ca Apostoli, iar Apostolii au procedat la fel atunci când și-au ales colaboratorii, numai un bărbat botezat poate primi în mod valid hirotonirea sacră. „De aceea hirotonirea femeilor nu este posibilă" (1577-1579, p. 343). Toți slujitorii hirotoniți, cu excepția diaconilor permanenți, sunt aleși dintre bărbații necăsătoriți și care vor să-și păstreze *celibatul* „pentru Împărăția Cerurilor" (*Matei* 19, 12; 1577-1579, p. 343). Este amintită și practica diferită, dar legitimă, din Bisericile Orientale. „În Orient, ca și în Occident, cel care a primit o treaptă a sacramentului Preoției nu se mai poate căsători" (1580, p. 344). Ca și în cazul Botezului și al Mirului, Sacramentul Preoției conferă și el un *caracter spiritual de neșters* și nu poate fi repetat și nici conferit temporar, caracterul imprimat prin hirotonire rămânând pentru totdeauna: un preot hirotonit valid poate fi dispensat însă de slujirile legate de hirotonire, ori i se poate interzice exercitarea lor, fără a redeveni laic în sens strict (1582-1583, p. 344).

Și sacramentul Căsătoriei are loc *în mod normal* în cadrul Sfintei Liturghii, datorită legăturii tuturor sacramentelor cu Misterul Pascal al lui Hristos; pornind de aici, este necesar ca viitorii soți să se pregătească sufletește pentru celebrarea Căsătoriei lor primind sacramentul Pocăinței (1621-1622, p. 352). Ca slujitori ai harului lui Hristos, *mirii își conferă unul altuia sacramentul Căsătoriei*, în fața Bisericii, în comparație cu tradiția orientală în care săvârșitorul *Cununiei* este episcopul sau preotul (1623, p. 352). Un loc important în teologia catolică îl ocupă *consimțământul matrimonial* exprimat liber, adică fără niciun fel de constrângere și fără a exista impedimente naturale sau de

natură bisericească; dacă acest Consimțământ lipsește, nu se poate vorbi de Căsătorie; prin acest consimțământ, soții se dăruiesc și se primesc reciproc: „Eu te iau de soție, eu te iau de soț", cei doi devenind astfel *un singur trup*. Preotul (sau *diaconul*) *asistă* la celebrarea Căsătoriei, primește consimțământul mirilor în numele Bisericii și dă binecuvântarea Bisericii. Prezența slujitorului și a martorilor exprimă dimensiunea eclezială a Căsătoriei. Pentru aceste motive, Biserica cere pentru credincioșii ei *forma eclesiastică a celebrării căsătoriei*, din următoarele motive: căsătoria sacramentală este un act liturgic și *trebuie* celebrată în liturgia publică a Bisericii; introduce într-o *ordine* (*ordo*) eclezială, creează drepturi și obligații între soți și față de copii, *în Biserică*; fiind o stare de viață *în Biserică*, obligația de a avea martori este cerută de *certitudinea* asupra Căsătoriei; caracterul public al consimțământului ocrotește *Da*-ul exprimat și ajută la păstrarea lui cu fidelitate (1625-1632, pp. 353-354). *Disparitatea de cult* (sau căsătoria mixtă între o persoană catolică și alta botezată necatolic) trebuie tratată cu responsabilitate, având nevoie pentru liceitate (validitatea căsătoriei) de *permisiunea expresă* a autorității bisericești (sau *dispensă*) prin care ambele părți cunosc scopurile și proprietățile Căsătoriei, „ca și obligațiile contractate de partea catolică în ceea ce privește botezul și educarea copiilor în Biserica Catolică" (1633-1635, p. 354). Datorită dialogului ecumenic, în multe locuri s-a inițiat *pastorala comună pentru căsătoriile mixte*, cu scopul de a încuraja dezvoltarea a ceea ce este comun în credință și respectul față de ceea ce îi separă. Este ideală situația în care soțul necatolic sau necredincios aderă liber la credința creștină, primind harul convertirii (1636-1637, p. 355). Atunci când Căsătoria este validă, între soți se naște o legătură care prin natura ei este nu doar *veșnică* și *exclusivă*, ci și *consacră* soții pentru îndatorările și demnitatea stării lor, din legământul lor născându-se o instituție stabilă, din orânduire divină, chiar și în fața societății. Fiind întemeiată de Dumnezeu Însuși, încheiată și consumată între două persoane botezate, legătura matrimonială *nu poate fi desfăcută niciodată*, fiind asociată cu fidelitatea lui Dumnezeu. „Nu stă în puterea Bisericii să se pronunțe împotriva acestei orânduieli a înțelepciunii divine" (1638-1640, p. 355). *Indisolubilitatea* și *fidelitatea*

deschise spre *rodnicie* fac din soții creștini nu numai *un trup*, ci și *un suflet*. Ele pot fi însușiri normale (naturale) ale oricărei iubiri conjugale, „însă cu o semnificație nouă care nu numai că le purifică și le consolidează, ci le și înalță la starea care le face să devină expresia unor valori, în exclusivitate creștine" (1643, p. 356). *Demnitatea personală egală* a bărbatului și a femeii în afecțiunea lor reciprocă nu doar justifică, ci și apără *unitatea și indisolubilitatea* căsătoriei creștine. În situația în care coabitarea matrimonială devine imposibilă, Biserica admite separarea fizică a soților, deși în fața lui Dumnezeu ei nu încetează de a fi soț și soție și, deci, nu se pot angaja într-o căsnicie nouă. Dacă prima căsătorie rămâne validă, Biserica nu poate recunoaște ca validă o nouă unire efectuată în urma unui divorț, printr-o căsătorie civilă. Cei care se află în această situație nu mai pot avea acces la comuniunea euharistică și nu pot exercita anumite responsabilități; reconcilierea prin sacramentul Pocăinței nu poate fi acordată decât celor care se căiesc și se angajează să trăiască în continență completă (1649-1651, pp. 357-358).

Reprezentative pentru concepția catolică asupra sacramentelor după Conciliul Vatican II sunt și codurile canonice promulgate recent: *Codul de drept canonic al Bisericii latine* (1983) și *Codul canoanelor Bisericilor orientale unite cu Roma* (1990)[461].

În fine, dialogurile ecumenice multilaterale și bilaterale, ca și reflecțiile teologice inspirate de aceste dialoguri s-au înmulțit după Conciliul Vatican II, ajungându-se pentru prima dată în istoria mișcării ecumenice la concluzia că, de acum înainte, toate confesiunile creștine, în elaborarea doctrinelor sacramentale proprii, trebuie să țină cont de experiențele celorlalți, să evite vechile controverse și să examineze-stabilească de comun acord notele comune care pot duce la consens sau convergență asupra anumitor probleme legate de sacramente. În centrul acestor dezbateri s-au situat constant sacramentele de inițiere: Botezul, Euharistia și Mirungerea. În cazul Botezului, s-au înregistrat anumite acorduri, Mirungerea constituind subiectul dezbaterii dintre catolici și ortodocși (Bari, 1986). În ceea ce privește Euharistia,

[461] H. Bourgeois, B. Sesboüé, P. Tihon, *Histoire des dogmes*, vol. III, pp. 291-294.

trebuie menționat documentul BEM (Lima, 1982); folosirea termenului memorial (anamneză) este importantă pentru reconcilierea doctrinară ușurând înțelegerea prezenței reale a lui Hristos în Euharistie. În ceea ce privește Preoția, constituția dogmatică *Lumen gentium* a creat multiple punți de relație care nu au eliminat însă dezacordurile structurale, în special cele legate de succesiunea apostolică în forma succesiunii episcopale. La neînțelegerile globale s-a adăugat și o problemă nouă: hirotonirea femeilor în cea mai mare parte a Bisericilor ieșite din Reformă, în special în Comunitatea anglicană. Și tema Căsătoriei s-a bucurat de o anumită atenție, în comparație cu reconcilierea și ungerea bolnavilor care n-au constituit teme pentru reflecția ecumenică de ordin sacramental. Oricum, în urma acestor discuții au fost mai bine înțelese pozițiile teologice și pastorale ale participanților, teologia sacramentală nemaifiind separată de hristologie și eclesiologie. În discuțiile dintre ortodocși și catolici asupra acestui ultim punct, ortodocșii au susținut ideea că un acord sacramental n-ar putea fi numai doctrinal, trebuind să implice și o unitate în practicile ecleziale (locul confirmării în procesul inițierii, sensul scufundării în Botez, locul sacramental pe care-l are diaconul în teologia catolică etc.). În concluzie, deși rezultatele acestor discuții nu sunt nici complete, nici definitive, se poate vorbi totuși de un progres semnificativ care poate orienta constructiv și eficient eventualele discuții ulterioare[462].

[462] H. Bourgeois, B. Sesboüé, P. Tihon, *Histoire des dogmes*, vol. III, pp. 294-298.

BIBLIOGRAFIE

Izvoare

Aghiasmatar, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2002;

Apologeți de limbă greacă, în coll. *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 2, trad. Pr. T. Bodogae, Pr. O. Căciulă, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1980;

Apologeți de limbă latină, în coll. *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 3, trad. N. Chițescu, E. Constantinescu, P. Papadopol, D. Popescu, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1981;

Arhieraticon, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1993;

Chiril al Alexandriei, Sf., *Comentariu la Evanghelia Sfântului Ioan*, în coll. *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 41, trad. Pr. D. Stăniloae, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2000;

Chiril al Alexandriei, Sf., *Scrieri – Partea I*, în coll. *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 38, trad. Pr. D. Stăniloae, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1991;

Chiril al Alexandriei, Sf., *Scrieri – Partea II*, în coll. *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 39, trad. Pr. D. Stăniloae, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1992;

Chiril al Ierusalimului, Sf., *Cateheze*, trad. Pr. D. Fecioru, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2003;

Ciprian, Episcopul Cartaginei, Sf., *Scrisori*, trad. I. Diaconescu, O. Pop, Ed. Sofia, București, 2011;

Ciprian, Episcopul Cartaginei, Sf., *Sfântul Botez – Lumina vieții creștine*; *Florilegiu patristic*, trad. Șt. Dumitru, Ed. Cuvântul Vieții, București, 2012;

Clement Alexandrinul, *Scrieri – Partea I*, în coll. *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 4, trad. Pr. D. Fecioru, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1980;

Clement Alexandrinul, *Scrieri – Partea II*, în coll. *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 5, trad. Pr. D. Fecioru, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1989;

Cyprien de Carthage, St., *Ceux qui sont tombés*, în coll. *Sources chrétiennes*, vol. 547, G.W. Clarke (ed.), trad. M. Poirier, Éd. Cerf, Paris, 2012;

Diadoh al Foticeii, Sf., *Cuvânt ascetic în 100 de capete*, în coll. *Filocalia*, vol. 1, trad. Pr. D. Stăniloae, Tipografia Arhidiecezană, Sibiu, 1947;

Dionisie Areopagitul, Sf., *Opere complete*, trad. Pr. D. Stăniloae, Ed. Paideia, București,1996;

Grégoire de Nazianze, St., *Discours 38-41*, în coll. *Sources chrétiennes*, vol. 358, C. Moreschini (ed.), trad. P. Gallay, Éd. Cerf, Paris, 1990;

Grigorie de Nyssa, Sf., *Marele cuvânt catehetic*, trad. Gr. Teodorescu, Ed. Sofia, București, 1998;

Grigorie de Nyssa, Sf., *Scrieri – Partea I*, în coll. *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 29, trad. Pr. D. Stăniloae, Pr. I. Buga, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1982;

Hippolyte de Rome, St., *Tradition apostolique*, în coll. *Sources chrétiennes*, vol. 11bis, B. Botte (ed.), Éd. Cerf, Paris, 1969;

Ioan Damaschin, Sf., *Dogmatica*, trad. Pr. D. Fecioru, Ed. Scripta, București, 1993;

Ioan Gură de Aur, Sf., *Cateheze baptismale*, trad. Pr. M. Hancheș, Ed. Oastea Domnului, Sibiu, 2003;

Ioan Gură de Aur, Sf., *Cateheze maritale. Omilii la căsătorie*, trad. Pr. M. Hancheș, Ed. Oastea Domnului, Sibiu, 2004;

Ioan Gură de Aur, Sf., *Despre preoție*, trad. Pr. D. Fecioru, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1982;

Ioan Gură de Aur, Sf., *Omilii la Sfântul Apostol și Evanghelist Ioan* (III), trad. S. Preda, C.-C. Rogobete, A. Tănăsescu, Ed. Gândul Aprins, București, 2018;

Ioan Gură de Aur, Sf., *Scrieri – Partea II*, în coll. *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 22, trad. Pr. D. Fecioru, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1989;

Ioan Gură de Aur, Sf., *Scrieri – Partea III*, în coll. *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 23, trad. Pr. D. Fecioru, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1994;

Ioan Gură de Aur, Sf., *Tâlcuire la Epistola a doua către Corinteni*, Constantin Făgeţean (ed.), Ed. Cartea Ortodoxă, Bucureşti, 2007;

Irénée de Lyon, St., *Contre les hérésies, livre II. Tome II*, în coll. *Sources chrétiennes*, vol. 294, A. Rousseau, L. Doutreleau (eds), Éd. Cerf, Paris, 1982;

Irineu de Lyon, Sf., *Împotriva ereziilor*, cartea a II-a, trad. P. Molodeţ, Ed. Institutului Biblic şi de Misiune Ortodoxă, Bucureşti, 2017;

Irineu de Lyon, Sf., *Împotriva ereziilor*, cartea a III-a, trad. P. Molodeţ, Ed. Institutului Biblic şi de Misiune Ortodoxă, Bucureşti, 2018;

Irineu de Lyon, Sf., *Împotriva ereziilor*, cartea I, trad. P. Molodeţ, Ed. Institutului Biblic şi de Misiune Ortodoxă, Bucureşti, 2016;

Irineu de Lyon, St., *Démonstration de la Prédication Apostolique*, în coll. *Sources chrétiennes*, vol. 62, L.-M. Froidevaux (ed.) Éd. Cerf, Paris, 1971;

Macarie Egipteanul, Sf., *Omilii duhovniceşti*, în coll. *Părinţi şi Scriitori Bisericeşti*, vol. 34, trad. Pr. C. Cornițescu, Ed. Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1992;

Marcu Ascetul, Sf., *Despre Botez*, în coll. *Filocalia*, vol. 1, trad. Pr. D. Stăniloae, Tipografia Arhidiecezană, Sibiu, 1947;

Maxim Mărturisitorul, Sf., *Ambigua*, în coll. *Părinţi şi Scriitori Bisericeşti*, vol. 80, trad. Pr. D. Stăniloae, Ed. Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1983;

Maxim Mărturisitorul, Sf., *Capete teologice*, în coll. *Filocalia*, vol. 2, trad. Pr. D. Stăniloae, Tipografia Arhidiecezană, Sibiu, 1947;

Maxim Mărturisitorul, Sf., *Mystagogia*, trad. Pr. D. Stăniloae, Ed. Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 2000;

Maxim Mărturisitorul, Sf., *Răspunsuri către Talasie*, în coll. *Filocalia*, vol. 3, trad. Pr. D. Stăniloae, Tipografia Arhidiecezană, Sibiu, 1948;

Maxim Mărturisitorul, Sf., *Scrieri şi epistole hristologice şi duhovniceşti*, în coll. *Părinţi şi Scriitori Bisericeşti*, vol. 81, trad. Pr. D. Stăniloae, Ed. Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1990;

Nicolae Cabasila, Sf., *Tâlcuirea Dumnezeieştii Liturghii. Despre viaţa în Hristos*, trad. Pr. E. Branişte, Pr. T. Bodogae, Ed. Arhiepiscopiei Bucureştilor, Bucureşti, 1989;

Origen, *Omilii şi adnotări la Levitic*, trad. A. Muraru, Ed. Polirom, Iaşi, 2006;

Origen, *Scrieri alese – Partea II*, în coll. *Părinţi şi scriitori bisericeşti*, vol. 7, trad. Pr. T. Bodogae, Pr. N. Neaga, Z. Laţcu, Ed. Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1982;

Origen, *Scrieri alese – Partea III*, în coll. *Părinţi şi Scriitori Bisericeşti*, vol. 8, trad. Pr. T. Bodogae, Ed. Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1982;

Scrierile Părinţilor Apostolici, în coll. *Părinţi şi Scriitori Bisericeşti*, vol. 1, trad. Pr. D. Fecioru, Ed. Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1979;

Teodor al Mopsuestiei, *Omilii catehetice*, trad. I.V. Paraschiv, Ed. Renaşterea, Cluj-Napoca, 2008;

Vasile cel Mare, Sf., *Despre Botez*, trad. P. Pârvuloiu, Ed. Institutului Biblic şi de Misiune Ortodoxă, Bucureşti, 2010;

Vasile cel Mare, Sf., *Scrieri – Partea I*, în coll. *Părinţi şi Scriitori Bisericeşti*, vol. 17, trad. Pr. D. Fecioru, Ed. Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1986;

Vasile cel Mare, Sf., *Scrieri – Partea III*, în coll. *Părinţi şi Scriitori Bisericeşti*, vol. 12, trad. Pr. C. Cornițescu, Pr. T. Bodogae, Ed. Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1983.

Lucrări de specialitate

Andruţos, Hristu, *Simbolica*, trad. I. Moisescu, Ed. Centrului Mitropolitan al Olteniei, Craiova, 1995;

Bourgeois, Henri, Sesboüé, Bernard, Tihon, Paul, *Histoire des dogmes*, vol. III: *Les signes du salut*, Desclée, Paris, 1995;

Branişte, Pr. Ene, *Explicarea Sfintelor Taine de iniţiere*, Ed. Arhiepiscopiei Bucureştilor, Bucureşti, 1990;

Branişte, Pr. Ene, *Liturgica specială*, Ed. Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1993;

Bulgakov, Serghei, *Dogma euharistică*, trad. Pr. P. Angelescu, Ed. Paideia, Bucureşti, 2000;

Bulgakov, Serghei, *Ortodoxia*, trad. N. Grosu, Ed. Paideia, Bucureşti, 1997;

CALVIN, Jean, *Învățătura religiei creștine*, vol. II, Ed. Cartea creștină, Oradea, 2003;

Catehismul Bisericii Catolice, Arhiepiscopia Romano-Catolică de București, București, 1993;

CHIȚESCU, Nicolae, TODORAN, Pr. Isidor, PETREUȚĂ, Pr. Ioan, *Teologia Dogmatică și Simbolică*, vol. II, Ed. Renașterea, Cluj-Napoca, 2005;

Conciliul Vatican II, Arhiepiscopia Romano-Catolică de București, București, 1999;

EVDOKIMOV, Paul, *Ortodoxia*, trad. Ps I. Popa, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1996;

EVDOKIMOV, Paul, *Taina iubirii. Sfințenia iubirii conjugale în lumina tradiției ortodoxe*, Ed. Christiana, București, 1994;

FLOCA, Arhid. Ioan N., *Canoanele Bisericii Ortodoxe (Note și comentarii)*, s.n., Sibiu, 1991;

GALERIU, Pr. Constantin, *Jertfă și răscumpărare*, Ed. Harisma, București, 1991;

GEORGE, Timothy, *Teologia reformatorilor*, trad. T. Stanciu, Ed. Casa Cărții, Oradea, 2017;

GROSSI, Vittorino, LADARIA, Luis-F., LÉCRIVAIN, Philippe, SESBOÜÉ, Bernard, *Histoire de dogmes*, vol. II: *L'homme et son salut*, Desclée, Paris, 1995;

ICĂ jr, Diac. Ioan I., *Canonul Ortodoxiei*, vol. I: *Canonul apostolic al primelor secole*, Ed. Deisis, Sibiu, 2008;

LARCHET, Jean-Claude, *Viața sacramentală*, trad. M. Bojin, Ed. Basilica, București, 2015;

MEYENDORFF, Pr. John, *Căsătoria, perspectiva ortodoxă*, trad. C. Login, Ed. Patmos, Cluj-Napoca, 2007;

MEYENDORFF, Pr. John, *Hristos în gândirea creștină contemporană*, trad. Pr. N. Buga, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1997;

MEYENDORFF, Pr. John, *Teologia bizantină*, trad. Pr. A.I. Stan, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1996;

MOLTMANN, Jürgen, *Dieu dans la création – Traitè ècologique de la création*, Éd. Cerf, Paris, 1988;

NELLAS, Panayotis, *Omul – animal îndumnezeit. Perspective pentru o antropologie ortodoxă*, trad. Diac. I.I. Ică jr, Ed. Deisis, Sibiu, 1994;

PELIKAN, Jaroslav, *Tradiția creștină. O istorie a dezvoltării doctrinei*, vol. IV: *Reformarea Bisericii și dogmei (1300-1700)*, trad. S. Palade, M.S. Chirilă, Ed. Polirom, Iași, 2006;

POPESCU, Pr. Dumitru, *Iisus Hristos Pantocrator*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2005;

POPESCU, Pr. Dumitru, *Ortodoxie și contemporaneitate*, Ed. Diogene, București, 1996;

REVEL, Jean-Philippe, *Traité des sacrements*, I: *Baptême et sacramentalité*, Éd. Cerf, Paris, 2005;

SCHMEMANN, Pr. Alexander, *Cred*, trad. F. Caragiu, Ed. Basilica, București, 2014;

SCHMEMANN, Pr. Alexander, *Din apă și din Duh*, trad. Pr. I. Buga, Ed. Simbol, București, 1992;

SCHMEMANN, Pr. Alexander, *Euharistia – Taina Împărăției*, trad. Pr. B. Răduleanu, Ed. Anastasia, București, 1993;

SCHMEMANN, Pr. Alexander, *Pentru viața lumii – Sacramentele și Ortodoxia* –, trad. Pr. A. Jivi, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2001;

SESBOÜÉ, Bernard, THEOBALD, Cristoph, *Histoire des dogmes*, vol. IV: *La parole du salut*, Desclée, Paris, 1996;

STĂNILOAE, Pr. Dumitru, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu*, vol. II, Ed. Cristal, București, 1995;

STĂNILOAE, Pr. Dumitru, *Rugăciunea lui Iisus și experiența Duhului Sfânt*, Ed. Deisis, Sibiu, 1995;

STĂNILOAE, Pr. Dumitru, *Sfânta Treime sau la început a fost iubirea*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1993;

STĂNILOAE, Pr. Dumitru, *Spiritualitate și comuniune în Liturghia Ortodoxă*, Ed. Mitropoliei Olteniei, Craiova, 1986;

STĂNILOAE, Pr. Dumitru, *Studii de Teologie Dogmatică Ortodoxă*, Ed. Mitropoliei Olteniei, Craiova, 1991;

STĂNILOAE, Pr. Dumitru, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1978;

STĂNILOAE, Pr. Dumitru, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1978;

STĂNILOAE, Pr. Dumitru, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1978;

TACHE, Pr. Sterea, *Mântuitorul Hristos și Biserica*, Ed. Sigma, București, 2006;

TODORAN, Pr. Isidor, ZĂGREAN, Arhid. Ioan, *Dogmatica Ortodoxă*, Ed. Renașterea, Cluj-Napoca, 2000;

VOICU, Arhid. Constantin, *Botezul în tradiția patristică*, Ed. Agnos, Sibiu, 2011.

Articole și studii

BRANIȘTE, Pr. Ene, „Explicarea Botezului în Catehezele baptismale ale Sfântului Ioan Gură de Aur", în: *Studii Teologice*, XXII (1970), 7-8;

DANIEL, PATRIARHUL BISERICII ORTODOXE ROMÂNE, „«Apa cea vie» este harul mântuitor care cheamă popoarele în Biserică", în: *Lumina de Duminică*, 13 mai 2012;

RADU, Pr. Dumitru, „Sfintele Taine în viața Bisericii", în: *Ortodoxia*, XXVIII (1981), 3-4;

STĂNILOAE, Pr. Dumitru, „Creația ca dar și Tainele Bisericii", în: *Ortodoxia*, XXVIII (1976), 1;

STĂNILOAE, Pr. Dumitru, „Darul lui Dumnezeu către noi", în: *Mitropolia Moldovei și Sucevei*, XLVI (1970), 3-6;

STĂNILOAE, Pr. Dumitru, „Ființa Tainelor în cele trei confesiuni", în: *Ortodoxia*, VIII (1956), 1;

STĂNILOAE, Pr. Dumitru, „Înnoirea și sfințirea credincioșilor în Taina Mărturisirii, după învățătura Bisericii Ortodoxe", în: *Ortodoxia*, XXXVIII (1986), 3;

STĂNILOAE, Pr. Dumitru, „Legătura între Euharistie și iubirea creștină", în: *Studii Teologice*, XVII (1965), 1-2;

STĂNILOAE, Pr. Dumitru, „Mărturisirea păcatelor și pocăința în trecutul Bisericii", în: *Biserica Ortodoxă Română*, LXXVIII (1955), 3-4;

STĂNILOAE, Pr. Dumitru, „Mărturisirea, mijloc de creștere duhovnicească", în: *Mitropolia Olteniei*, VII (1956), 4-5;

STĂNILOAE, Pr. Dumitru, „Numărul Tainelor, raporturile între ele și problema Tainelor în afara Bisericii", în: *Ortodoxia*, VIII (1958), 2;

STĂNILOAE, Pr. Dumitru, „Sfintele Taine și ierurgiile bisericești", în: *Ortodoxia*, XXXVII (1985), 3;

STĂNILOAE, Pr. Dumitru, „Taina Pocăinței ca fapt duhovnicesc", în: *Ortodoxia*, XXIV (1972), 1;

TACHE, Pr. Sterea, „Semnificația dogmatică și existențială a Tainei Sfântului Maslu", *în Taina Sfântului Maslu și îngrijirea bolnavilor*, Ed. Cuvântul Vieții, București, 2012.

Dicționare

LACOSTE, Jean Yves (coord.), *Dictionnaire critique de théologie*, Quadrige, 2002.

CAPITOLUL V

ESHATOLOGIA

Prolegomena

După redescoperirea gândirii și experienței Părinților Bisericii și aprofundarea teologiei lor în gândirea dogmatiștilor din secolul al XX-lea și începutul secolului al XXI-lea, nu mai putem aborda eshatologia în Dogmatica Ortodoxă fără enunțarea măcar a trei aspecte definitorii pentru metodologia și conținutul acestui important capitol al Dogmaticii. Acestea sunt: *eshatologia ca realitate biblică, eshatologia ca realitate eclesial-sacramentală și ascetică* și *eshatologia ca realitate în structura Dogmaticii.* Aceste aspecte semnificative pentru metodologia înnoirii Dogmaticii Ortodoxe sunt expuse din motive pedagogice, separate unul de celălalte, ele fiind o prolegomenă la întreaga realitate dogmatică a eshatologiei.

Eshatologia, ca toate dogmele Bisericii, are caracter apofatic-catafatic și trebuie exprimată apofatic-catafatic. „Ci propovăduim înțelepciunea de taină a lui Dumnezeu, ascunsă, pe care Dumnezeu a rânduit-o mai înainte de veci, spre slava noastră. Pe care niciunul dintre stăpânitorii acestui veac n-a cunoscut-o, căci, dacă ar fi cunoscut-o, n-ar fi răstignit pe Domnul slavei. Cele ce ochiul n-a văzut și urechea n-a auzit, și la inima omului nu s-au suit, pe acestea le-a gătit Dumnezeu celor ce-L iubesc pe El. Iar nouă ni le-a descoperit Dumnezeu prin Duhul Său, fiindcă Duhul toate le cercetează, chiar și adâncurile lui Dumnezeu" (*1 Corinteni* 2, 7-10).

Eshatologia își păstrează, pe de o parte, adâncuri de nepătruns, iar pe de altă parte, descoperiri în Duhul lui Hristos care nu țin de înțelepciunea acestei lumi.

5.1. Eshatologia ca realitate biblică

5.1.1. *Alfa și Omega*

Crezul cuprinde doua afirmații fundamentale în care este sintetizată învățătura despre viața veșnică și eshatologie: „Și iarăși va să vină, cu slavă, să judece viii și morții, a Cărui împărăție nu va avea sfârșit" și „Aștept învierea morților și viața veacului ce va să vină". Aceasta este dogma Bisericii despre A Doua Venire a lui Hristos, învierea trupurilor, viața veșnică, Împărăția lui Dumnezeu. Aceste afirmații au rădăcini biblice și reprezintă realități pe care nu doar le așteptăm, ci le și experimentăm încă de aici și acum în Biserică și Taine. Într-adevăr, Întruparea Logosului în istorie, „Și Cuvântul S-a făcut trup și S-a sălășluit între noi și am văzut slava Lui, slavă ca a Unuia-Născut din Tatăl, plin de har și de adevăr" (*Ioan* 1, 14) face prezentă deja Împărăția lui Dumnezeu în mijlocul oamenilor. Hristos este „Cel dintâi și *Cel de pe urmă – ὁ ἔσχατος*" (*Apocalipsa* 1, 7), Alfa și Omega, Cel dintâi și *Cel de pe urmă – ὁ ἔσχατος*, începutul și sfârșitul (cf. *Apocalipsa* 22, 13). Aceasta înseamnă că Hristos este „eshatonul istoriei", Cel care intră în istorie și oricine se unește cu Hristos în istorie, experiează și trăiește deja în istorie ca o arvună eshatonul, cele de după moarte și cele de după A Doua Venire a lui Hristos[1].

Evenimentul coborârii lui Moise de pe Muntele Sinai (cf. *Ieșirea* 34, 29-35), dar mai ales evenimentele Schimbării la Față (cf. *Matei* 17, 1-8) și Învierii Domnului Hristos în lumină (cf. *Matei* 28, 1-8) stau mărturie peste veacuri despre esența și rânduiala omului și a cosmosului. Această temă a transfigurării omului și cosmosului în lumină străbate ca

[1] Ioannis Romanidis, *Dogmatica empirică*, vol. II, trad. T. Petrache, Ed. Doxologia, Iași, 2017, p. 519.

un laitmotiv al desăvârșirii omului întreaga spiritualitate a Răsăritului creștin, fiind întâlnită cu preponderență în abordările ascetico-mistice ale Părinților Bisericii și mai nou în Dogmatica Ortodoxă. Părinții Bisericii, plecând de la modelul lui Moise pe Sinai (Vechiul Testament) și al lui Hristos pe Tabor (Noul Testament), afirmă posibilitatea transfigurării trupurilor în lumină ca preînchipuire a învierii viitoare, eshatologice. Și în Moise, și în Hristos s-a arătat aceeași slavă, însă în Moise parțial, doar fața pe care o acoperea cu un văl – vălul Legii și în umbră – iar în Hristos integral și descoperit.

Transfigurarea omului în lumină încă de aici de pe pământ și transfigurarea întregului cosmos în lumină după modelul lui Hristos schimbat la Față și Înviat este unul din criteriile spirituale ale moștenirii Împărăției lui Dumnezeu. De aceea, putem afirma cu tărie continuitatea experiențelor mistice în Răsăritul creștin, fundamentate pe teologia luminii și a energiilor divine necreate, așa cum sunt ele prezentate în Sfânta Scriptură, evenimentul Schimbării la Față de pe Tabor și al Învierii Domnului, și experimentate de nenumărații oameni sfinți în decursul istoriei creștinismului răsăritean până în secolul al XIV-lea (Sf. Grigorie Palama și isihaștii), al XVIII-lea (Sf. Serafim de Sarov), al secolului al XX-lea (sfinții închisorilor comuniste) și până astăzi.

Scriptura ne descoperă sensul eshatologic al creației pentru că Hristos a murit și a înviat după Scripturi și în moartea și Învierea lui Hristos se descoperă sfârșitul omului și cosmosului, destinația lor finală fiind: *cer nou și pământ nou*. „Căci pururea noi cei vii suntem dați spre moarte pentru Iisus, ca și viața lui Iisus să se arate în trupul nostru cel muritor. De aceea nu ne pierdem curajul și, chiar dacă omul nostru cel din afară se trece, cel dinăuntru însă se înnoiește din zi în zi. Căci necazul nostru de acum, ușor și trecător, ne aduce nouă, mai presus de orice măsură, slavă veșnică covârșitoare. Neprivind noi la cele ce se văd, ci la cele ce nu se văd, fiindcă cele ce se văd sunt trecătoare, iar cele ce nu se văd sunt veșnice" (*2 Corinteni*, 4, 11, 16-18).

În om și cosmos, Dumnezeu a sădit virtual plenitudinea pe care ei sunt chemați să o actualizeze în eshatologie. Împlinirea sensului omului și cosmosului este descoperit de Scriptură a fi în cele care vor veni,

eshatologia având un sens paradoxal, adică a venit în Hristos, aici și acum și va veni, adică o așteptăm, mărturisind credința.

Scriptura descoperă în om și cosmos o dinamică eshatologică împlinită în Iisus Hristos. În Hristos, creația și eshatologia sunt unite. Unificarea a două texte din Evanghelia după Ioan și Apocalipsă ne redă centralitatea lui Hristos în creație și eshatologie: „Toate prin El s-au făcut și fără El nimic nu s-a făcut din ce s-a făcut. Întru El era viață și viața era lumina oamenilor" (*Ioan* 1, 3-4).

„Și am văzut cer nou și pământ nou. Căci cerul cel dintâi și pământul cel dintâi au trecut; și marea nu mai este. Și am văzut cetatea sfântă, noul Ierusalim, pogorându-se din cer de la Dumnezeu, gătită ca o mireasă, împodobită pentru mirele ei. Și am auzit, din tron, un glas puternic care zicea: Iată, cortul lui Dumnezeu este cu oamenii și El va sălășlui cu ei și ei vor fi poporul Lui și Însuși Dumnezeu va fi cu ei. Și va șterge orice lacrimă din ochii lor și moarte nu va mai fi; nici plângere, nici strigăt, nici durere nu vor mai fi, căci cele dintâi au trecut. Și Cel ce ședea pe tron a grăit: Iată, noi le facem pe toate. Și a zis: Scrie, fiindcă aceste cuvinte sunt vrednice de crezare și adevărate. Și iar mi-a zis: Făcutu-s-a! Eu sunt Alfa și Omega, începutul și sfârșitul. Celui ce însetează îi voi da să bea, în dar, din izvorul apei vieții. Cel ce va birui va moșteni acestea și-i voi fi lui Dumnezeu și el Îmi va fi Mie fiu" (*Apocalipsa* 21, 1-7).

5.1.2. *Împărăția lui Dumnezeu*

Tema biblică a Împărăției, „vie Împărăția Ta", se referă la o nouă realitate inaugurată prin lucrarea lui Hristos în istorie și în veșnicie. Sfânta Scriptură ne indică trei moduri de experiere a Împărăției lui Dumnezeu: a) Împărăția lui Dumnezeu *vine*, de aceea este necesară pocăința; b) Împărăția lui Dumnezeu *a venit*, adică este înlăuntrul vostru; c) Împărăția lui Dumnezeu *va veni* și o vom cunoaște în toată slava ei[2]. Împărăția lui Dumnezeu este împărtășirea slavei dumnezeiești, împărtășirea celor necreate și veșnice, creaturilor. *Pocăiți-vă, că s-a*

[2] Hierotheos Vlachos, *Viața după moarte*, trad. A. Tănăsescu-Vlas, Ed. Bunavestire, Bacău, 2000,p. 278.

apropiat Împărăția Cerurilor rămâne tema centrală a mesajului Sf. Ioan Botezătorul, al Mântuitorului Hristos și al Sfinților Apostoli.

Hristos Își inaugurează lucrarea divino-umană în lume cu tema pocăinței, schimbării și întoarcerii omului că s-a apropiat Împărăția Cerurilor (cf. *Matei* 4, 17), Sf. Ioan Botezătorul își inaugurează lucrarea pregătitoare a venirii lui Hristos cu același îndemn (cf. *Matei* 3, 2), iar Apostolii sunt trimiși la propovăduire, având același îndemn: „Și mergând, propovăduiți, zicând: S-a apropiat Împărăția Cerurilor"(*Matei* 10, 7). Atât de mult s-a apropiat Împărăția, încât este înlăuntrul omului, în adâncul ființei lui (cf. *Luca* 17, 21) pentru că Logos-ul veșnic S-a făcut trup și S-a sălășluit între noi și am văzut slava Lui (cf. *Ioan* 1, 14). Îndemnul „pocăiți-vă că s-a apropiat Împărăția" stă în relație cu îndemnul „căutați mai întâi Împărăția" (*Matei* 6, 33) și reprezintă o imagine sinergică între Dumnezeu și om în vederea moștenirii Împărăției.

Dacă în *Evangheliile după Luca* și *Marcu* întâlnim îndeosebi expresia „Împărăția lui Dumnezeu", în *Evanghelia după Matei* întâlnim expresia „Împărăția Cerurilor" și „Împărăția Tatălui". Sfântul Maxim explică distincția:

> „Întreabă unii: care este deosebirea între împărăția lui Dumnezeu și Împărăția Cerurilor? Se deosebesc în substanță, sau numai în idee? Către aceștia trebuie spus că se deosebesc, dar nu în substanță. Căci amândouă sunt una după substanță. Deci se deosebesc pentru cugetare. Căci Împărăția Cerurilor este posesiunea cunoștinței curate a lucrurilor după rațiunile lor din Dumnezeu, iar împărăția lui Dumnezeu este împărtășirea prin har de bunătățile pe care le are Dumnezeu prin fire. Cea dintâi e la sfârșitul lumii create, iar cea de-a doua, deosebită de prima în idee, după sfârșitul lumii"[3].

Împărăția lui Dumnezeu sau Împărăția Cerurilor este asemănată cu o *comoară*, un *mărgăritar*, un *năvod* aruncat în marea lumii (cf. *Matei* 13, 44-48), cu o *cetate* (cf. *Evrei* 11, 14; 13, 15; *Apocalipsa* 21, 9-27), *Ierusalimul cel de sus* (cf. *Galateni* 4, 26).

[3] Sf. Maxim Mărturisitorul, *Cele 200 de capete despre cunoștința de Dumnezeu și iconomia Fiului lui Dumnezeu*, II, 90, în coll. *Filocalia*, vol. 2, trad. Pr. D. Stăniloae, Ed. Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 2008, p. 244.

Ghidul Noului Testament pentru dobândirea Împărăției îl descoperim în *Fericiri*, dincolo de orice granițe de naționalitate, cultură și gen, tainele Împărăției fiind exprimate rațional-duhovnicește, mai ales prin parabole și pilde, într-un limbaj alegoric și poetic. Plecând de la textele Scripturii, tema Împărăției are mai multe interpretări: a) implică Biserica vizibilă, întemeiată de Hristos, care continuă lucrarea lui răscumpărătoare până la cea de A Doua Venire; b) este Împărăția veșnică a lui Dumnezeu după Judecata finală; c) este Împărăția care a venit în timp și se împlinește în eshaton; d) Împărăția lui Dumnezeu este Iisus Hristos, asociind inseparabil între Împărăție și Persoana lui Hristos. Fără a nega celelalte sensuri, hristologic și eclesiologic al Împărăției, premisa și fundamentul Împărăției are un caracter triadologic, fiind vorba despre Împărăția Tatălui și a Fiului și a Sfântului Duh, o realitate veșnică care este inaugurată în istorie prin Iisus Hristos, descoperitorul Treimii și împlinită în eshaton[4].

Sfânta Scriptură indică o contradicție între Împărăția lui Dumnezeu și împărățiile lumii, în sensul păcatului, stricăciunii și morții intrate în lume, care zace sub stăpânirea celui rău. De aceea, „carnea și sângele nu pot să moștenească Împărăția lui Dumnezeu, nici stricăciunea nu moștenește nestricăciunea" (*1 Corinteni* 15, 50). Mântuitorul Hristos spune înaintea lui Pilat că „Împărăția Mea nu este din lumea aceasta" (*Ioan* 18, 36). Împărția lui Dumnezeu nu are nimic în comun cu împărățiile lumii, în care domnește pofta ochilor, pofta trupului și trufia vieții (cf. *1 Ioan* 2, 15-17). Prietenia cu o astfel de lume înseamnă vrăjmășie față de Împărăția lui Dumnezeu. Împărăția Cerurilor reprezintă o chemare universală la mântuire, criteriile ei vor consta în împlinirea poruncilor și lucrarea virtuților: „Și zic vouă că mulți de la răsărit

[4] Anastasie, Arhiepiscopul Tiranei și al întregii Albanii, „Vină Împărăția Ta. Mărturisire ortodoxă în lumea contemporană", în vol. *Misiune pe urmele lui Hristos*, trad. Diac. Șt.L. Toma, Ed. Andreiana, Sibiu, 2013, pp. 118-120.

și de la apus vor veni și vor sta la masă cu Avraam, cu Isaac și cu Iacov în Împărăția Cerurilor" (*Matei* 8, 11).

5.2. Eshatologia ca realitate eclesial-sacramentală și ascetică

O dimensiune a exprimării eshatologiei în gândirea neopatristică este cea eclesiologic-sacramentală. Profesorul Felmy constată că „eshatologia futuristă a dogmatiștilor nu este cea care corespunde cel mai bine experienței eclesiale ortodoxe. Acesteia din urmă îi corespunde, dimpotrivă, mai ales o eshatologie prezenteistă"[5]. În acest sens al afirmării unei eshatologii prezente deja în Biserică, experiată în Liturghie și în întreg cultul, s-au conturat contribuțiile teologilor ortodocși din a doua jumătate a secolului al XX-lea. Georges Florovsky vorbește despre dimensiunea sacramentală a Bisericii și despre faptul că „sacramentalul" nu este nici mai presus, nici mai prejos decât „eshatologicul". El accentuează faptul că eshatologicul nu înseamnă „numai *final*". De aceea, Biserica, în gândirea lui Florovsky, este „între *nu încă* și *deja*", expresie pe care o va dezvolta teologic-liturgic și Alexander Schmemann[6]. Florovsky afirmă esența misiunii Bisericii, și anume proclamarea lumii care va veni, ea purtând „mărturia Noii Vieți". Plecând de la natura eshatologică a Bisericii, Florovsky vorbește despre existența antinomică a Bisericii în istorie[7].

Vladimir Lossky leagă strâns eshatologia de Cincizecime ca împlinire a „făgăduinței Tatălui". Din această perspectivă, eshatologia nu poate „începe" decât prin sfârșit. Acest „sfârșit", în opinia lui Lossky, nu este „un termen static, o limită: el este începutul mereu înnoit al unui drum nesfârșit de unire îndumnezeitoare"[8], identificat cu „taina lăuntrică a

[5] Karl Christian Felmy, *Dogmatica experienței eclesiale*, trad. Diac. I.I. Ică jr, Ed. Deisis, Sibiu, 1999, p. 310. Pentru acest capitol, a se vedea: Cristinel Ioja, „Eschatology in Neo-Patristic Synthesis", în: *Teologia*, LXXXIII (2020), 2, pp. 25-38.

[6] Georges Florovsky, *Biblie, Biserică, Tradiție. O viziune ortodoxă*, trad. R. Teodorescu, Ed. Reîntregirea, Alba Iulia, 2016, p. 97.

[7] G. Florovsky, *Biblie, Biserică, Tradiție. O viziune ortodoxă*, pp. 98-99.

[8] Vladimir Lossky, *După chipul și asemănarea lui Dumnezeu*, trad. A. Manolache, Ed. Humanitas, București, 1998, p. 217.

Bisericii"[9]. Eshatologia se lucrează deja în taina Bisericii în care Duhul Sfânt, dimpreună cu voința liberă a omului, realizează îndumnezeirea și transfigurarea creației, om și cosmos. Taina eshatologicului se lucrează în condițiile vechii lumi „în trupul vechiului Adam"[10], întrucât „biruința lui Hristos și schimbarea ordinii cosmice nu constituie o restabilire a condiției primordiale anterioare păcatului lui Adam"[11], iar „sfârșitul din urmă nu este raiul pământesc, ci cerul nou și pământul nou"[12].

Urmând lui Lossky, în ceea ce privește interpretarea Cincizecimii, Evdokimov subliniază că „istoria Bisericii de la Cincizecime este deja epoca ultimă, deja eshatologia inaugurată"[13], așa încât lucrarea proprie Sfântului Duh, invocarea Sfântului Duh, este o „epicleză eshatologică prin istorie"[14]. Semnalăm legătura specială pe care acești teologi o realizează între lucrarea Sfântului Duh, Cincizecime și eshatologie ca realitate deja prezentă în Biserică și istorie.

Teologii ortodocși din a doua jumătate a secolului al XX-lea au accentuat și dimensiunea eshatologică a cultului, a Tainelor și Liturghiei. Paul Evdokimov afirmase că „în Taine, toate elementele eschaton-ului sunt deja prezente și active"[15]. El va dezvolta o teologie a prezenței eshatologicului în Biserică prin cult, Liturghie și icoane. Dezvoltând această viziune, Evdokimov afirmă realitatea unei Bisericii vii, plină de prezența Preasfintei Treimi și conectată interior, prin Duhul Sfânt, la Împărăție.

În mod special, Alexander Schmemann reușește să pună în evidență dimensiunea eshatologică a cultului și a Liturghiei, cu centrul în Euharistie[16], iar Ioannis Zizioulas subliniază aspectul eshatologic al adunării

[9] V. Lossky, *După chipul și asemănarea lui Dumnezeu*, p. 217.

[10] V. Lossky, *După chipul și asemănarea lui Dumnezeu*, p. 218.

[11] V. Lossky, *După chipul și asemănarea lui Dumnezeu*, p. 218.

[12] V. Lossky, *După chipul și asemănarea lui Dumnezeu*, p. 218.

[13] Paul Evdokimov, *Ortodoxia*, trad. Ps I. Popa, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1996, p. 333.

[14] P. Evdokimov, *Ortodoxia*, p. 333.

[15] P. Evdokimov, *Ortodoxia*, p. 345.

[16] Pr. Alexander Schmemann, *Euharistia – Taina Împărăției*, trad. Pr. B. Răduleanu, Ed. Anastasia, București, 1993.

euharistice în jurul lui Hristos prezent în Biserică[17]. Schmemann afirmă, în contextul unei lumi secularizate:

> „Pentru că întreg cultul creştin este întotdeauna *aducere-aminte* de Hristos «în trup», el poate fi şi aducere-aminte adică aşteptare şi anticipare a Împărăţiei Sale. Doar pentru că *leiturghia* Bisericii este întotdeauna cosmică, adică asumă în Hristos întreaga creaţie, şi întotdeauna istorică, adică asumă în Hristos întreg timpul, ea poate fi şi eshatologică, adică să ne facă părtaşi la Împărăţia ce va să fie. Aceasta este, deci ideea relaţiei omului cu lumea sugerată de noţiunea însăşi a cultului. Cultul este prin definiţie şi ca act o realitate cu dimensiuni cosmice, istorice şi eshatologice, expresia, nu doar a «evlaviei», ci a unei atotcuprinzătoare «concepţii despre lume»"[18].

Prin urmare, în perspectiva eshatologică este integrat şi cosmosul, care este restabilit în Întruparea, Învierea şi Înălţarea lui Hristos, iar în Biserică, care decurge ontologic din Hristos, cosmosul este sfinţit şi transfigurat în Sfintele Taine. Eshatologia este dezvoltată şi în perspectivă hristologică ca experienţă a Celui care vine şi deja constituie dimensiunea teandrică a Bisericii şi pnevmatologică ca lucrare a Duhului în sfinţi, moaştele sfinţilor fiind arvună a Împărăţiei[19].

Boris Bobrinskoy, pentru a accentua prezenţa lui Hristos în Duhul Sfânt în Biserică şi implicit modul eclesial permanent al eshatologiei, subliniază perspectiva eshatologică a Euharistiei şi a cultului care mijlocesc prezenţa „una şi multiplă" a lui Hristos, „prezenţă care transcende timpul şi spaţiul, dar care uneşte în prezentul Bisericii oamenii dintotdeauna şi de pretutindeni, trecuţi, prezenţi şi viitori"[20]. Mitropolitul

[17] Ioannis Zizioulas, *Fiinţa eclesială*, trad. A. Nae, Ed. Bizantină, Bucureşti, 1996.

[18] Pr. Alexander Schmemann, *Pentru viaţa lumii. Sacramentele şi Ortodoxia*, trad. Pr. A. Jivi, Ed. Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 2001, p. 151.

[19] K.C. Felmy, *Dogmatica experienţei eclesiale*, p. 312.

[20] Pr. Boris Bobrinskoy, *Împărtăşirea Sfântului Duh*, trad. M. Alexandrescu, A. Alexandrescu, Ed. Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1999, p. 493.

Hierotheos Vlachos subliniază că nu putem limita eshatologia la o singură dimensiune temporală, întrucât există o unitate între trecut-prezent-viitor şi, prin urmare, propune o eshatologie *diacronică*, în care lucrurile ultime sunt asemenea celor dintâi şi asemenea celor de la mijloc[21]. Această concepţie face distincţia între timpul liniar al evreilor până la venirea lui Hristos şi *timpul crucii*, ca timp al mântuirii, în care stau în unitate trecutul-prezentul-viitorul prin care „nu ne mai îndreptăm noi către Împărăţia lui Dumnezeu, ci Hristos şi Împărăţia lui Dumnezeu se îndreaptă către noi şi ne întâmpină în fiecare moment"[22], aşa încât „lucrurile cele dintâi şi cele de pe urmă se petrec chiar acum iar noi trăim un aşa-numit timp liturgic"[23], timpul fiind „închis în veşnicie"[24].

Liturghia euharistică realizează prezenţa eshatologică a lui Hristos, fiind icoană profetică a adunării eshatologice a omenirii în Împărăţia lui Dumnezeu. De aceea, Liturghia este inaugurată cu invocarea Împărăţiei Preasfintei Treimi. Evdokimov dezvoltă realismul liturgic în înţeles eshatologic şi scrie:

> „În timpul liturghiei, prin sfânta ei putere, suntem răpiţi şi înălţaţi într-un punct în care veşnicia se încrucişează cu timpul, iar în acest punct noi devenim contemporani reali ai evenimentelor biblice de la Geneză până la Parusie; noi le trăim concret, ca martorii lor oculari [...]. Când se deschide uşa împărătească a altarului, Împărăţia lui Dumnezeu este chiar în mijlocul nostru. Cerul coboară şi credinciosul se uneşte cu corul îngerilor ca să-l întâmpine cum se cuvine pe Cel ce vine"[25].

Într-adevăr, Comentariile bizantine la Liturghie evidenţiază dimensiunea eshatologică prezentă în Biserică, Liturghie şi Taine. Sf. Nicolae Cabasila, care realizează sinteza teologiei sacramentale în Răsărit,

[21] H. Vlachos, *Viaţa după moarte*, p. 275.

[22] H. Vlachos, *Viaţa după moarte*, p. 276.

[23] H. Vlachos, *Viaţa după moarte*, p. 276.

[24] H. Vlachos, *Viaţa după moarte*, p. 276.

[25] P. Evdokimov, *Ortodoxia*, p. 262.

accentuează prezența lui Hristos prin Sfintele Taine în această lume și totodată transfigurarea întregii creații, ca stare eshatologică care poate fi pregustată încă de acum. El vorbește nu numai de transfigurarea cosmosului, ci mai ales de transfigurarea omului, al cărui trup muritor, supus condiționărilor cosmice și istorice, se învrednicește, fără să anuleze cosmosul și istoria, de o viață veșnică și netrecătoare. Această idee a prezenței lui Hristos în lume, acum și aici de față, este specifică întregii Tradiții patristice. Prin această concepție a prezenței reale a lui Hristos cel înviat prin Sfintele Taine în lume, Sf. Nicolae Cabasila apropie eshatologia de experiența creștină, o face accesibilă deja, nedând încă o lovitură puternică concepțiilor creștine apusene care mergeau în direcția autonomiei lumii și a secularizării istoriei. Sfintele Taine, prin prezența reală a lui Hristos în ele, realizează o transfigurare a lumii ca semn al eshatologiei[26].

Prin Sfintele Taine se lucrează taina îndumnezeirii omului, care depășește condiționările cosmice, care depășește în frumusețe și măreție orice făptură, Dumnezeu Creatorul făcând posibilă realizarea unei taine care depășește complexitatea lumii. Din aceasta reiese că desăvârșirea omului se realizează nu prin relația sa cu cosmosul, fără Dumnezeu, ci, se realizează prin relația sa cu Dumnezeu în cosmos.

În Taina Botezului ne dezbrăcăm de omul cel vechi pentru a ne îmbrăca în omul cel nou, înnoit după chipul lui Hristos, fapt simbolizat și de hainele albe de la Botez. Are loc o recreare o omului în Taina Botezului, care se face în numele Sfintei Treimi ca cea care a mântuit întreg neamul omenesc, înnoindu-l[27]. În Taina Botezului se întipărește asupra vieții noastre chipul și forma Dumnezeirii, întrucât „în apă ne scufundăm întocmai cum se scufundă o materie neputincioasă și fără formă, dar când ieșim de acolo, ieșim îmbrăcați într-o formă de o frumusețe neîntrecută"[28]. Iisus Hristos S-a făcut Ungere și a miruit, a uns întreaga creație, depășind în El distanța și zidul despărțitor dintre om și Dumnezeu[29]. Miruind

[26] Sf. Nicolae Cabasila, *Despre viața în Hristos*, I, trad. Pr. T. Bodogae, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1997, p. 31.

[27] Sf. Nicolae Cabasila, *Despre viața în Hristos*, I, p. 59.

[28] Sf. Nicolae Cabasila, *Despre viața în Hristos*, II, pp. 60, 64.

[29] Sf. Nicolae Cabasila, *Despre viața în Hristos*, III, pp. 96-97.

cosmosul, îl hristifică, îl consacră unei slujiri în conformitate cu voia lui Dumnezeu și în vederea desăvârșirii sale, îl scoate de sub anonimat și îi deschide perspectivele vieții[30]. În toate Tainele, eshatologia este inaugurată și prezentă, Treimea lucrând în fiecare om, integrat eclesial, Taina Împărăției. Împărăția este un dar, însă se dobândește în sinergie cu lucrarea Treimii în noi, în Biserică și în lume.

În gândirea și experiența Părinților, eshatologia are și o dimensiune ascetică, în sensul în care cel care asumă nevoințele, rabdă necazurile asemănându-se cu Hristos, descoperă în inima lui Împărăția lui Dumnezeu. Atât prin nevoințele ascetice, cât și prin răbdarea necazurilor, creștinul arată caracterul limitat al lumii și afirmă așteptarea și deja experierea Împărăției ca lume netrecătoare, nestricăcioasă și veșnică. Asceza ca întărire a omului asupra pornirilor pătimașe îi redă acestuia demnitatea de împărat, îmbrăcat în porfira harului Treimii, pe care a pierdut-o în raiul cel dintâi. Astfel, biruința asupra patimilor și împărățirea duhovnicească asupra firii în sensul vindecării și transfigurării înseamnă dobândirea moștenirii Împărăției Treimii.

Scrierile filocalice pun în evidență dimensiunea ascetică în vederea experierii încă de aici a Împărăției și dobândirea calității omului de fiu și moștenitor al Împărăției lui Dumnezeu. Vom fi împărați în Împărăție după har, prin puterea și bunătatea milostivă a Tatălui, Care va recunoaște în fiecare din noi demnitatea de împărat a Fiului Său, Care S-a făcut model în răbdarea necazurilor și a suferințelor crucii. Pe lângă acestea, unii Părinți îndeamnă la pătimirea morții în viață, adică să trăiești ca și când ai fi mort pentru viața aceasta, nerobit de plăcerile și formele înșelătoare ale ei. „Fii ca un mort în viața ta ca să viețuiești după moarte. Dă-te pe tine morții în nevoință, în loc să viețuiești în trândăvie. Nu numai cei ce au primit moartea pentru credința în Hristos sunt mucenici, ci și cei ce mor pentru păzirea poruncilor Lui"[31].

[30] Panayotis Nellas, *Omul – animal îndumnezeit. Perspective pentru o antropologie ortodoxă*, trad. Diac. I.I. Ică jr, Ed. Deisis, Sibiu, 1999, p. 165.

[31] Sf. Isaac Sirul, *Cuvinte despre sfintele nevoințe*, XLIV, în coll. *Filocalia*, vol. 10, trad. Pr. D. Stăniloae, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1981, p. 231.

Dimensiunea ascetică a eshatologiei atrage atenția asupra morții spirituale a omului scufundat în materie și simțuri, și afirmă capacitățile omului de a renaște în Hristos din moartea spirituală. De aceea, întâlnim paradoxul cu privire la moartea față de cele muritoare ale lumii, care te fac mort, ceea ce înseamnă omorâre a morții și bucurie a vieții nesfârșite. După cum moartea față de vieţuirea ca participare la viața lui Dumnezeu înseamnă omorâre a posibilității vieții în tine și alegerea unei morți ca despărțire veșnică de viața dumnezeiască.

> „Moartea simțirii e menită să mântuiască pe om de moartea firii. Moartea ca osândă a fost pricinuită de creșterea lucrării simțurilor, care l-a legat pe om de lumea văzută despărțindu-l de Dumnezeu. Moartea simțirii e moartea omului trupesc, a omului aplecat spre cele de dinafară, a omului «mort» duhovnicește, pentru a învia omul dinăuntru, omul adevărat, omul mintal, sinea omului"[32].

În acest sens, Părinții accentuează rostul duhovnicesc al „simțirii harului", al „simțirii mai presus de simțire", al „simțirii înțelegătoare" sau „simțire a minții" ca experiență personală a lui Dumnezeu, toate având conotații eshatologice de participare încă de aici la viața dumnezeiască și îndumnezeitoare.

5.3. Eshatologia ca realitate în structura Dogmaticii

Eshatologia nu este doar un capitol, ci o prezență în structura și conținutul Dogmaticii. În început se cuprinde virtual și sfârșitul, în Revelație se cuprinde Împărăția și îndumnezeirea făpturilor. În Dogmaticile Ortodoxe din secolul al XIX-lea și secolul al XX-lea, eshatologia este plasată ca un capitol final în care se tratează despre „lucrurile ultime". Așa sunt structurate Dogmaticile lui Macarie Bulgakov, Silvestru de Canev, Alexiu Comoroșan, Iosif Iuliu Olariu, Christu Andrutsos ș.a. Dacă privim

[32] Sf. Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, 63, în coll. *Filocalia*, vol. 3, trad. Pr. D. Stăniloae, Ed. Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, 2009, pp. 415-416, nota 220.

cu atenție, ele sunt structurate după Dogmaticile Occidentale, în care, în secțiunea despre „lucrurile ultime" se tratează despre moarte, judecata particulară, purgatoriul, judecata universală, învierea morților, sfârșitul lumii, raiul și iadul, trupurile înviate. În unele Dogmatici este inserată în acest capitol, însă extrem de restrâns și discutabil ca loc, învățătura despre cinstirea icoanelor, a moaștelor și sfinților. O notă specifică o întâlnim în Dogmatica Părintelui Stăniloae (1978), în care eshatologia, deși constituie un capitol separat și final, reprezintă și o constantă în conținutul Dogmaticii sale, elementele acesteia fiind prezente încă de la tema Revelației. Din primele pagini ale Dogmaticii sale, Părintele Stăniloae subliniază perspectiva eternității omului, faptul că omul este creat pentru eternitate și comuniunea cu Persoana sau comuniunea cu Persoanele infinite devine pentru oameni mijlocul de înaintare nesfârșită în iubire și cunoaștere. În aceste prime pagini, Părintele Stăniloae vorbește despre sensul final al omului, ca menținere și desăvârșire a lui în eternitate, fiind deschis unor sensuri superioare lumii, tinzând spre o ordine dincolo de el[33]. Eshatologia ca învățătură dogmatică „a fost dezvoltată ca parte integrantă din doctrina despre iconomia lui Dumnezeu, care cuprinde creația, Întruparea, răscumpărarea, sfințirea și recapitularea în Hristos prin Venirea A Doua a Sa în slavă"[34].

Una dintre izbânzile teologiei ortodoxe a secolului al XX-lea este perspectiva unitară asupra dogmelor și Dogmaticii printr-o metodă paradoxală, specifică gândirii patristice. Teologii ortodocși ai secolului al XX-lea până astăzi vorbesc despre unitatea fundamentală dintre dogmă-spiritualitate-cult, prin care s-a reușit, pe de o parte, debarasarea de influențele scolasticii medievale, iar pe de altă parte, înnoirea teologiei, racordarea ei la sursele revelaționale și la gândirea și experiența Părinților Bisericii. Alexander Schmemann remarcă:

> „Sintezele medievale creștine în Apus s-au bazat într-adevăr pe o eliminare progresivă a noțiunii creștine primare a Împărăției

[33] Pr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1997, pp. 14-16, 18-19.

[34] Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, p. 10.

lui Dumnezeu, eliminare nu atât a termenului cât a înțelesului său creștin inițial, ca prezență antinomică «în această lume» a «lumii ce va să vină»"[35].

Spiritualitatea ortodoxă, care are la bază paradoxul Persoanei lui Hristos și al vieții creștine, lasă un loc extins experienței eshatologice în viața istorică[36]. Boris Bobrinskoy remarca pe bună dreptate:

„Teologiile de școală atât ortodoxă, cât și catolică și protestantă, au suferit o distorsiune considerabilă, prezentând eshatologia ca și cum aceasta ar privi exclusiv țelurile ultime ale omului și ale lumii, într-o perspectivă strict liniară și izolată în viitor fie individualistă, fie cosmică și universală, dar întotdeauna îndepărtată și ireală. Decalajul dintre această eshatologie a manualelor noastre, dar și a propovăduirii noastre, adesea, și eshatologia inaugurată sau realizată de Noul Testament și de viața eclezială și liturgică, este uriaș și dramatic"[37].

O eshatologie izolată în viitor nu corespunde cu experienența eclesială ortodoxă, în care se dă mărturie despre prezența Împărăției aici și acum, ca arvună și urcuș până la împărtășirea deplină, față către față cu Hristos. În acest sens, „eshatologia este mai puțin o parte specială a teologiei dogmatice cât mai degrabă o constantă care străbate ca un fir roșu întreaga teologie ortodoxă"[38]. În acest punct se deschide perspectiva unei priviri unitar-distincte asupra dogmelor și a capitolelor Dogmaticii, în care Revelația deja descoperă sensul ultim al lucrurilor și dinamica lor în Hristos, prin Duhul Sfânt, în Biserică. Astfel, teologia ortodoxă are o dimensiune eshatologică pentru că dogmele Bisericii au o dimensiune eshatologică. Nu putem vorbi despre om și cosmos, despre Biserică și Taine fără să vedem scopul și funcționalitatea lor eshatologică

[35] Pr. Alexander SCHMEMANN, *Biserică, lume, misiune*, trad. M. Vințeler, Ed. Reîntregirea, Alba Iulia, 2009, pp. 85-87.

[36] Pr. Ion BRIA, „Învățătura ortodoxă despre viața viitoare", în: *Ortodoxia*, XXXVI (1984), 1, p. 9.

[37] Pr. B. BOBRINSKOY, *Împărtășirea Sfântului Duh*, p. 488.

[38] K.C. FELMY, *Dogmatica experienței eclesiale*, p. 311.

în perspectivă triadologică și hristologică. Prin urmare, eshatologia în Biserică, dogme și teologie nu este ceva static, o realitate a viitorului, ci ceva dinamic în sensul unei experiențe actuale care tinde spre descoperirea finală, este „aluatul care dospește toată frământătura" Dogmaticii (cf. *1 Corinteni* 5, 6).

Eshatologia nu trebuie confundată cu „sfârșitul lumii" și nu trebuie limitată la evenimentele care însoțesc A Doua Venire. Ea este în Hristos, prin Duhul Sfânt, „ferment" al istoriei, al socialului și al culturii. Schmemann atrage atenția că eshatologia nu este o evadare din lume, dimpotrivă, este izvorul și fundamentul doctrinei creștine despre lume și activitatea Bisericii în lume[39]. Reînnoirea Bisericii și a Dogmaticii constă în „îndepărtarea și distrugerea acelui «divorț» dintre gândirea Bisericii și experimentarea Împărăției lui Dumnezeu"[40]. Dogmatica Ortodoxă dă mărturie despre o eshatologie prezentă în conținutul și structura de ansamblu al ei.

5.4. Eshatologia ca realitate personală

Eshatologia nu este o abstracțiune, ci o realitate pe care creștinii deja o experimentează personal și comunitar, este o realitate deja înscrisă prin Hristos, Logosul întrupat, în sensul omului și cosmosului, în sensul creației. De aceea, eshatologia este o realitate personală nedespărțită de cosmos și o realitate universal-comunitară nedespărțită de cosmos. *Cerul nou și pământul nou* sunt realități care se referă la întreaga creație: om și cosmos transfigurați și în comuniune. Eshatologia este o realitate personală pentru că se referă la persoana umană care o experimentează deja și nu încă, într-o lume trecătoare și stricăcioasă, o persoană care trece prin moartea trupului, prin judecata particulară, care face experiența personală a stării de după judecata particulară în așteptarea judecății universale și a vieții veșnice în comuniune sau lipsă de comuniune cu

[39] Pr. A. SCHMEMANN, *Biserică, lume, misiune*, p. 219.

[40] Pr. A. SCHMEMANN, *Biserică, lume, misiune*, p. 223.

Hristos și toți sfinții. Eshatologia este o realitate personală care se experiază în comuniune sau lipsă de comuniune, în rai sau iad.

5.4.1. *Sensul morții*

5.4.1.1. Hainele de piele

Omul n-a fost creat pentru moarte, ci pentru viață[41]! Orice făptură, fără Dumnezeu, doar prin ea însăși, este moarte. Dumnezeu le susține pe toate prin Providență. Moartea nu este atât o pedeapsă, cât rodul înstrăinării omului de Dumnezeu prin neascultare, după cum moștenirea morții nu înseamnă moștenirea vinovăției, ci moștenirea consecințelor păcatului lui Adam, a mortalității. „Pentru ca răutatea să nu fie fără de moarte, din iubire de oameni ai poruncit amestecului și împreunării acesteia și acestei negrăite legături a Ta, prin vrerea Ta cea dumnezeiască, să se desfacă și să se risipească" (Slujba înmormântării, *Rugăciunea I de iertare*). Deci nu moștenim păcatul lui Adam, nici vina lui, teză dezvoltată cu predilecție în teologia apuseană, ci consecințele păcatului, starea de mortalitate transmisă din generație în generație prin nașterea trupurilor din părinți muritori. Copiii muritori din părinți muritori. De aceea, Domnul Hristos ia un trup muritor, unindu-l cu Ipostasul Său veșnic pentru ca în El să biruiască moartea, biruință care se prelungește în Biserică și Taine ca posibilitate în viața fiecărui creștin.

Exegeții creștini s-au folosit adeseori de conceptul de „haine de piele", concept care se referă exclusiv la starea omului de după cădere și care este exprimat pentru prima dată în *Facerea* 3, 21: „Apoi a făcut Domnul Dumnezeu lui Adam și femeii lui îmbrăcăminte de piele și i-a îmbrăcat". Panayotis Nellas arată că ceea ce observația empirică numește „naturalitatea" omului este pentru învățătura biblică și patristică o stare ulterioară, de după cădere, nu însăși natura lui originară și prin urmare

[41] Origen, *Omilii la Cartea Proorocului Ieremia*, II, 1, în coll. *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 6, trad. Pr. T. Bodogae, Pr. N. Neaga, Z. Lațcu, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1981, p. 361.

adevărată. Înainte de a fi îmbrăcat „hainele de piele", omul purta un veșmânt „țesut de Dumnezeu, haina lui psihosomatică era țesută din harul, lumina și slava lui Dumnezeu"[42].

„Hainele de piele" vizează, în primul rând, mortalitatea omului, mortalitate care îmbrățișează întregul organism psiho-somatic, adică nu numai trupul care devine dens și solid, ci și funcțiile psihice care devin corporale. Altfel spus, capacitățile de a trăi cu care a fost înzestrat omul și care erau într-un anume grad spirituale, s-au închis în materialitate și în loc să se înalțe la treapta de „simțuri spirituale" au decăzut la treapta de simple funcții psiho-somatice, biologice. Așadar omul nu mai are ca înainte viața ca o caracteristică constitutivă a lui, ci el există întrucât amână moartea. Viața ca dar al lui Dumnezeu se schimbă, prin alegerea liberă a omului, în supraviețuire[43]. Mortalitatea biologică (*nekrotes*), ca nouă stare în care se găsește omul, o viață în moarte (*miaentanatozoe*), este o caracteristică a naturii iraționale, iar îmbrăcarea omului cu aceasta coincide cu faptul că de acum el trăiește viața naturii iraționale și se caracterizează prin însușirile ei.

Dar îngăduind Dumnezeu ca omul să îmbrace viață biologică, rod al păcatului, întoarce moartea, și ea rod al păcatului, împotriva vieții biologice și, astfel, prin moarte nu este omorât omul, ci stricăciunea care-l învăluie. Așadar moartea nu distruge omul însuși, ci perisabilitatea care-l înconjoară. Ea nu atinge persoana umană, pe care Dumnezeu a chemat-o la ființă, ci pune doar capăt „falsului ipostas" de viață cu care a fost îmbrăcat omul după cădere. Moartea, rezultat al păcatului, se întoarce împotriva biruinței aparente a păcatului, adică individualitatea biologică autonomizată, și o distruge[44]. Panayotis Nellas explică în acest sens:

> „Dumnezeu îngăduind moartea, o întoarce împotriva stricăciunii și împotriva bazei stricăciunii, păcatul, și pune capăt atât stricăciunii

[42] P. Nellas, *Omul – animal îndumnezeit. Perspective pentru o antropologie ortodoxă*, pp. 85, 91.

[43] P. Nellas, *Omul – animal îndumnezeit. Perspective pentru o antropologie ortodoxă*, p. 87.

[44] Christos Yannaras, *Abecedar al credinței*, trad. Pr. C. Coman, Ed. Bizantină, București, 1996, p. 112.

cât și păcatului [...]. Planul lui Dumnezeu inițial privitor la viața veșnică și fericită în El a omului rămâne intact [...]. Moartea devine modul în care trupul omenesc intră în cele dinăuntru ale pământului, ajunge în adâncurile creației. Prin moarte omul atinge limitele universului, devine aer și apă și lumină, materie și energie, un element al spațiului. «Țărâna se întoarce în pământ» precum zice *Ecclesiastul* (12, 7). Dar însăși țărâna nu e numai materie. Ea are deasupra ei, în mod adecvat și real, «rațiunea» și «forma» (specia) omului cum ar spune Sfântul Maxim. Astfel, precum am văzut, creația materială, care a îmbrăcat împreună cu concepția ei în mod organic pe om, este îmbrăcată acum, am spune, din interior, iarăși în mod organic, grație celuilalt aspect al realității duble pe care o constituie aceeași moarte, cu un nou element care, ca trup al omului, este primitor al nestricăciunii. De aceea, o dată cu învierea finală a trupurilor pe care o va aduce la A Doua Venire a Lui, Hristos va aduce și transformarea universului ca «pământ nou» și «cer nou»"[45].

Și prin aceasta Dumnezeu dovedește o mare iubire de oameni, limitând însăși răul și relativizând căderea omului. Astfel, putem spune că există două atitudini în ceea ce privește abordarea morții în teologia ortodoxă: pe de o parte, moartea este nefirească, potrivnică planului originar al Creatorului, este „osândă" și de aceea ne revoltăm împotriva ei prin durere și întristare, pe de altă parte, o considerăm ca fiind o binecuvântare, un dar al lui Dumnezeu, care evită înveșnicirea omului în rău. În și prin Iisus Hristos omul poate deveni din nou participant la viața dumnezeiască, posibilitate existențială inaugurată prin Întruparea, Moartea, Învierea și Înălțarea Domnului și experiată prin Pogorârea Duhului Sfânt și întemeierea Bisericii. Iisus Hristos cel răstignit și înviat este „începătorul vieții" (*Faptele Apostolilor* 3, 15; *Evrei* 2, 10), El este „învierea și Viața", iar cei care cred în El, chiar dacă vor muri, vor trăi (cf. *Ioan* 11, 25-26).

[45] P. Nellas, *Omul – animal îndumnezeit. Perspective pentru o antropologie ortodoxă*, pp. 102-103.

În procesul îndumnezeirii omului, la Sf. Nicolae Cabasila întâlnim tema patristică a „hainelor de piele", care se cer transfigurate prin Sfintele Taine.

„Cât despre noi, dezbrăcându-ne de aceste haine de piele ca să ne întoarcem la o goliciune deplină, facem cu totul altceva decât a făcut Adam, însemnând prin aceasta că ne întoarcem iar la *haina împărătească*, pe care o aveam la început. Cu alte cuvinte, ajungem chiar la punctul prim și la drumul de pe care Adam s-a abătut și a căzut așa de jos. Căci a te dezbrăca de ceea ce-i omenesc în tine, însemnează să te duci spre lumina cea adevărată, fără ca să iei ceva de-al tău cu tine. Doar umbra morții și tot ceea ce lipsește sufletele de razele cele dumnezeiești este, întocmai ca și hainele, un văl pus între lumină și trupuri"[46].

Caracterul antropologic și cosmologic al hainelor de piele, înțelese, pe de-o parte drept, consecință a păcatului, iar pe de altă parte, ca dar al lui Dumnezeu prin care se relativizează căderea și se oprește stăpânirea veșnică a morții, este plasat într-un context eclesial-sacramental.

5.4.1.2. Moartea – o prezență în viața pământească

„Când omul se naște în lume, din pântecele maicii sale, se naște muritor! Moartea este o taină, în despărțirea sufletului de trup există o mare taină. Ce taină este aceasta ce s-a făcut cu noi, cum ne-am dat stricăciunii, cum ne-am înjugat cu moartea, cum vedem în morminte – ca arătare grozavă – frumusețea noastră cea zidită după chipul lui Dumnezeu, fără mărire și fără chip?" (Sf. Ioan Damaschin, *Slujba înmormântării, Stihira glas 8*).

Legătura dintre suflet și trup este *ruptă* prin moarte, „vai câtă luptă are sufletul când se desparte de trup, vai cât lăcrimează atunci", și acesta este un fapt înfricoșător și tainic.

[46] Sf. Nicolae Cabasila, *Despre viața în Hristos*, I, p. 56.

În mijlocul evenimentului morții, Biserica așază nădejdea în viața cea nouă împreună cu Hristos și toți sfinții. Se închide o lume și se deschide alta, se închide o realitate vremelnică și se deschide realitatea veșnică, care, de fapt, ca o taină, ne-a însoțit mereu în lume. Pentru taina vieții veșnice, Biserica o fost întemeiată și ne pregătește în Hristos prin Duhul Sfânt. De aceea, moartea, fiind o prezență în viața pământească, viața pământească a omului este o pregătire pentru viața veșnică ca trecere prin înfricoșătorul moment al morții.

Pentru fiecare creștin eshatologia este inaugurată în așa-numitele Taine de inițiere Botez – Mirungere – Euharistie. „Oare nu știți că toți câți în Hristos Iisus ne-am botezat, întru moartea Lui ne-am botezat? Deci ne-am îngropat cu El, în moarte, prin botez, pentru ca, precum Hristos a înviat din morți, prin slava Tatălui, așa să umblăm și noi întru înnoirea vieții. Căci dacă am fost altoiți pe El prin asemănarea morții Lui, atunci vom fi părtași și ai Învierii Lui. Cunoscând aceasta, că omul nostru cel vechi a fost răstignit împreună cu El, ca să se nimicească trupul păcatului, pentru a nu mai fi robi ai păcatului. Căci Cel care a murit a fost curățit de păcat. Iar dacă am murit împreună cu Hristos, credem că vom și vieţui împreună cu El. Știind că Hristos, înviat din morți, nu mai moare. Moartea nu mai are stăpânire asupra Lui. Căci ce a murit, a murit păcatului o dată pentru totdeauna, iar ce trăiește, trăiește lui Dumnezeu. Așa și voi, socotiți-vă că sunteți morți păcatului, dar vii pentru Dumnezeu, în Hristos Iisus, Domnul nostru" (*Romani* 6, 3-11).

Din perspectiva Tainelor și a lucrării Treimii în Biserică ca Taină a Împărăției este privit și sensul morții. Toți cei botezați în numele Sfintei Treimi pot înainta spre viața „neîmbătrânitoare" a sfinților, învingând în mod treptat moartea împreună cu Hristos și evidențiind tot mai pregnant viața din inima morții. Moartea în viziune creștină nu este sfârșit, ci *trecere*, cale către scopul final. Părintele Dumitru Stăniloae arată că moartea este un eveniment universal și necesar, eveniment prin care viața își găsește sensul, prin care omul este ridicat deasupra platitudinii și aceasta pentru că prin moarte omul trece spre o viață netrecătoare.

> „Dacă numai eshatologia dă sens vieții pământești, atunci moartea se înscrie ca un moment necesar și plin de sens pe traiectoria vieții începute la naștere, ea făcând să treacă viața noastră pământească în faza eshatologică, acolo unde se revelează scopul deplin al existenței pământești"[47].

Prin moarte atingem scopul deplin al existenței pământești, accentul nu este pus atât pe necesitatea morții, cât pe deplinătatea la care ajunge viața pământească la limita de sus a trecerii omului într-o altă stare a vieții.

Prin moartea noastră față de patimi, egoism și ură, ne pregătim pentru marea confruntare cu moartea ca despărțire a sufletului de trup pe care o vom depăși ieșind biruitori, deoarece prin aceste morți succesive împreună cu Hristos, înțelese ca renunțare la patimi, egoism, intoleranță și ură, am și înaintat și ne-am întărit în viață împreună cu El. La acest aspect se referă și Sf. Apostol Pavel atunci când zice: „Noi totdeauna purtăm în trup moartea lui Iisus ca și viața Lui să se arate în trupurile noastre" (*2 Corinteni* 4, 10). În acest caz, moartea pentru cel botezat devine o „fericită trecere" spre o nouă viață cu Hristos și cu toți sfinții. Murind cu Hristos prin Botez și prin celelalte morți succesive ale vieții, înțelese ca renunțări la autosuficiență, idolatrie și păcat, vom învia cu El la o nouă viață nestricăcioasă și nemuritoare.

Într-o lume tehnologizată și computerizată, îndemnul Părinților Bisericii referitor la „gândul la moarte" pare inadecvat, ceva care trebuie evitat sau învăluit în tăcere. Dar „gândul la moarte" poate fi susținut și de faptul că moartea nu este un moment, ci ea însoțește omul pe parcursul întregii vieți. Unele părți din noi încep să moară cu mult înainte de a ne naște, celule și țesuturi se înlocuiesc rând pe rând într-un proces dinamic viu în care viața și moartea depind atât de mult una de alta încât sunt practic confundate. Moartea este o componentă esențială a vieţuirii pământești până și în formele ei incipiente. Viața și moartea nu se exclud în existența omului, ci se întrepătrund după cum

[47] Pr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1997, p. 145.

arată și Sf. Apostol Pavel: „fiind în pragul morții deși iată că trăim" (*2 Corinteni* 6, 9). Totodată, teologia nu a văzut moartea doar ca un eveniment de sfârșit, ci ca o constantă a viețuirii omului pe pământ. „Mor în fiecare zi!" (*1 Corinteni* 15, 31). Omul moare cu trupul continuu de când se naște până la moartea deplină a trupului și întoarcerea acestuia în pământ, însă omul nu are doar o „existență spre moarte" (M. Heidegger), ci în Hristos și o viață spre înviere, o trecere prin moarte spre înviere sau o omorâre continuă a morții prin viețuirea duhovnicească ca arvună a învierii trupului în Hristos Mântuitorul.

5.4.1.3. Moartea trupului – omorâre a morții

Teologia ortodoxă a aprofundat trei sensuri ale morții: a) moartea ca despărțire a sufletului de trup; b) moartea spirituală ca despărțire a omului de voia lui Dumnezeu; c) moartea veșnică ca o consecință a viețuirii nefirești și pătimașe a omului pe pământ în despărțire de Dumnezeu, de semeni, de sine însuși și de întreaga creație. În toate aceste trei moduri în care omul experimentează „moartea", el nu este desființat cu totul! Aici vedem marea iubire și providență a lui Dumnezeu.

În teologia ortodoxă s-a aprofundat ideea potrivit căreia trupul omului moare pentru ca răul să nu fie fără de moarte. Prin moartea trupului are loc „omorârea morții" și începerea unei noi vieți. Așa cum „hainele de piele", în care primii oameni au fost îmbrăcați, au fost blestem și binecuvântare, blestem pentru neascultare și binecuvântare pentru că prin ele răul s-a relativizat, tot așa moartea, în teologia ortodoxă, reprezintă ultima consecință a neascultării și binecuvântarea depășirii condiției muritoare a omului.

Trupul omului este muritor pentru că se naște din părinți muritori, omul viețuind pe pământ în „cort" stricăcios, amânând moartea, așteptând și mărturisind „învierea trupurilor" și viața cea nestricăcioasă și fără sfârșit. De aceea, Sfântul Pavel spune că se seamănă „trupul întru stricăciune", „înviază întru nestricăciune", se seamănă „întru slăbiciune", „înviază întru putere", Hristos făcându-Se „începătura învierii celor adormiți", cel din urmă vrăjmaș care va fi nimicit este moartea (cf. *1 Corinteni* 15, 20, 26, 42-45).

Moartea trupului nu înseamnă dispariția omului, ci „mutarea" din starea stricăciunii într-o stare nestricăcioasă. Încă de aici se lucrează, în inima unei viețuiri muritoare, viața veșnică. Și prin aceasta putem spune că se realizează o „omorâre a morții" în omul credincios care lucrează virtuțiile în Hristos și Biserică. „Căci știm că, dacă acest cort, locuința noastră pământească, se va strica, avem zidire de la Dumnezeu, casă nefăcută de mână, veșnică, în ceruri. Căci de aceea și suspinăm, în acest trup, dorind să ne îmbrăcăm cu locuința noastră cea din cer. Dacă totuși vom fi găsiți îmbrăcați, iar nu goi. Că noi, cei ce suntem în cortul acesta, suspinăm îngreuiați, de vreme ce dorim nu să ne scoatem haina noastră, ci să ne îmbrăcăm cu cealaltă pe deasupra, ca ceea ce este muritor să fie înghițit de viață" (*2 Corinteni* 5, 1-4).

Pe de altă parte, tema biblică a *sufletului* este diferită de concepțiile filosofice și a fost interpretată de Părinții Bisericii în cel puțin trei direcții prin care au delimitat teologia Bisericii atât de concepțiile filosofiei antice, cât și de erezii: 1) sufletul omului este creat, zidit de Dumnezeu, Dumnezeu este nezidit și necreat; 2) sufletul este viu, conștient, nevăzut cu ochii pământești, nemuritor dar nu prin natura sa, cum întâlnim în filosofia antică, ci prin voia și harul lui Dumnezeu; c) sufletul nu este necreat și nici nu preexistă trupului, ci este zidit, nemurirea lui fiind prin har, nu prin natură; d) sufletul omului este deosebit de cel al animalelor; cuvântul *suflet* în cazul animalelor înseamnă viață, iar în cazul lor sufletul are doar *lucrare*, nu și *ousia* (natură); animalele au numai energia sufletească, nu au minte, rațiune-cuvânt[48]. Aceste argumente teologice privind nemurirea sufletului și delimitările față de filosofia antică sunt întărite și de legătura de nedisociat care există între suflet și trup, termenul *basar*, care desemnează trupul, nefiind înțeles separat de suflet (*nefesh*), fapt care depășește orice dualism filosofic trup-suflet.

5.4.1.4. Moartea și sensul deplin în Hristos

Sensul morții se transformă în Hristos, Adam cel Nou. În Hristos, moartea se transformă în sens al vieții, ca trecere spre viață și fiecare

[48] H. Vlachos, *Viața după moarte*, pp. 111, 114.

dintre noi suntem reconfigurați și rezidiți în Tainele Bisericii după chipul lui Hristos în Duhul Sfânt. De aceea, dacă omul cel dintâi este din pământ, pământesc, Omul Cel de-al doilea este din cer, pentru că „Făcutu-s-a omul cel dintâi, Adam, cu suflet viu; iar Adam cel de pe urmă cu duh dătător de viață" (*1 Corinteni* 15, 45-47). Aceste texte sunt dovada că moartea este doar un „fenomen" al vieții și viața în Hristos stăpânește în cei care cred și urmează Lui. În Hristos, moartea s-a stricat și biruința morții asupra omului căzut s-a surpat. Prin urmare, Adam cel vechi este părintele nostru, întemeierea ontologică a naturii noastre corupte. Dar natura noastră coruptă nu este adevărata noastră natură. Ontologic vorbind, în adevărata noastră esență suntem toți, inclusiv Adam, fiii Celui de-al doilea Adam, Hristos. Atât Adam, cât și Hristos sunt părinții umanității. Adam este părintele naturii noastre biologice căzute, în timp ce Hristos este părintele naturii noastre veșnice. Adam a acționat ca frământătură a stricăciunii, Iisus Hristos a acționat ca frământătură a nestricăciunii[49]. De aceea, Hristos dă sens morții pentru că, umanitatea muritoare fiind „enipostaziată" în Ipostasul veșnic al Logosului, se împărtășește din viața dumnezeiască în care moartea se stinge, fiind copleșită de viață. „Iar când acest (trup) stricăcios se va îmbrăca în nestricăciune și acest (trup) muritor se va îmbrăca în nemurire, atunci va fi cuvântul care este scris: «Moartea a fost înghițită de biruință»" (*1 Corinteni* 15, 54).

Trecerea lui Hristos prin moarte și Învierea cu trupul se numește și „moarte făcătoare de viață" pentru că se face izvor de nestricăciune pentru trupurile oamenilor. Prin împărtășirea cu Trupul lui Hristos, care a învins moartea, ni se oferă puterea de a trece prin moarte spre viața veșnică împreună cu Iisus Hristos: „Trupul Tău cel sfânt, Doamne, Iisuse Hristoase, Dumnezeul meu, să-mi fie mie spre viața de veci". Acest lucru este posibil pentru că Iisus Hristos nu distruge moartea fizică, care rămâne și pentru drepți și pentru păcătoși, ci face mult mai mult, distruge moartea ca realitate veșnică. Interogațiile Apostolului sunt

[49] Alexandros KALOMIROS, *Sfinții Părinți despre originile și destinul omului și cosmosului*, trad. Pr. I. Ică, Ed. Deisis, Sibiu 1998, pp. 32, 53.

elocvente în acest sens: „Unde-ți este moarte boldul? Unde-ți este iadule biruința?" (*1 Corinteni* 15, 55-56). Acestea sunt dezvoltate în Cuvântul Sf. Ioan Gură de Aur de la Învierea Domnului:

> „Nimeni să nu se teamă de moarte, că ne-a izbăvit pe noi moartea Mântuitorului; a stins-o pe ea Cel ce a fost ținut de ea. Prădat-a iadul Cel ce S-a pogorât în iad; umplutu-l-a de amărăciune, fiindcă a gustat din trupul Lui. Și aceasta mai înainte înțelegând-o Isaia, a grăit: Iadul, zice, s-a amărât, întimpinându-Te pe Tine jos: amărâtu-s-a că s-a stricat. S-a amărât, că a fost batjocorit; s-a amărât, că a fost omorât; s-a amărât, că s-a surpat; s-a amărât, că a fost legat. A primit un trup și de Dumnezeu a fost lovit. A primit pământ și s-a întâlnit cu cerul. A primit ceea ce vedea și a căzut prin ceea ce nu vedea. Unde-ți este, moarte, boldul? Unde-ți este, iadule, biruința? Înviat-a Hristos și tu ai fost nimicit. Sculatu-S-a Hristos și au cazut diavolii. Înviat-a Hristos și se bucură îngerii. Înviat-a Hristos și viața stăpânește. Înviat-a Hristos și niciun mort nu este în groapă; că Hristos, sculându-Se din morți, începătura celor adormiți S-a facut"[50].

5.4.5. *Între moartea trupului și A Doua Venire a lui Hristos*

5.4.5.1. Judecătorul și criteriile judecății

Și la judecata particulară și la cea universală, Judecătorul este Iisus Hristos (cf. *Ioan* 5, 22), Cel după chipul Căruia omul a fost creat și restaurat ontologic, reconfigurat în perspectiva vieții veșnice. Judecata lui Hristos, „și iarăși va să vină să judece viii și morții", nu se realizează prin răzbunare și condamnări, ci prin criteriul comuniunii și al iubirii, al libertății și fidelității. Unii oameni, prin starea lor, pentru că au lucrat cele ale întunericului și diavolului, vor rămâne în întuneric, înțeles ca suferință și închidere față de lumină și viața în comuniune. O autocondamnare prin care starea unora nu va fi compatibilă cu starea

[50] „Cuvânt de învățătură al Sf. Ioan Gură de Aur la Învierea Domnului", în *Penticostar*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 2012, p. 25.

Împărăției, neavând „haina de nuntă" sau „haina luminoasă". Atitudinea Judecătorului care nu judecă, ci doar constată starea fiecărui om, conciliază *dreptatea* cu *iubirea*. Dumnezeu nu lucrează împotriva libertății omului și, de aceea, nici nu mântuiește cu forța, nici nu-l condamnă printr-o sentință exterioară, ci, după ce și-a asumat condiția umană afară de păcat, suferințele și crucea, respectă libertatea omului de a alege să rămână veșnic fără izvorul vieții și al luminii în exilul autocondamnării și întunericului.

> „Fiind o chestiune de comuniune, judecata lui Dumnezeu capătă un înțeles cu totul nou. Judecata lui Dumnezeu prin care unii vor avea parte de fericirea veșnică, iar alții de nefericirea veșnică, înseamnă numai că Dumnezeu, deschis oricărei persoane create pentru comuniune, constată cu regret că unele persoane nu acceptă sau au devenit incapabile să accepte această comuniune și că prin aceasta rămân în nefericire prin însăși libertatea lor"[51].

Deci, pe de o parte, Hristos continuă să împărtășească bunătatea Sa și celor din iad, iar pe de altă parte, aceștia o refuză, neparticipând la viața dumnezeiască. Este o perpetuare a unei atitudini față de Hristos a celor care rămân în iad, o prelungire a refuzului iubirii și comuniunii cu Hristos, început pe pământ și continuat tot mai distorsionat dincolo, la fel cum fericirea celor din rai este o împlinire a comuniunii cu Hristos începută pe pământ și prelungită și perpetuată dincolo de lumea aceasta în veșnicie.

Dar cei care în istorie nu L-au cunoscut pe Hristos, după care criteriu vor fi judecați? Dumnezeu fiind drept, cei care nu L-au cunoscut pe Hristos vor fi judecați după „talantul" oferit lor de Dumnezeu, după contextul în care și-au desfășurat viața în lume și în conformitate cu conștiința ca lege morală sădită în fiecare. „Căci nu este părtinire la Dumnezeu! Câți, deci, fără lege, au păcătuit, fără lege vor și pieri; iar câți au păcătuit în lege, prin lege vor fi judecați. Fiindcă nu cei ce aud legea

[51] Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, p. 175.

sunt drepți la Dumnezeu, ci cei ce împlinesc legea vor fi îndreptați. Căci, când păgânii care nu au lege, din fire fac ale legii, aceștia, neavând lege, își sunt loruși lege. Ceea ce arată fapta legii scrisă în inimile lor, prin mărturia conștiinței lor și prin judecățile lor, care îi învinovățesc sau îi și apără. În ziua în care Dumnezeu va judeca, prin Iisus Hristos, după Evanghelia mea, cele ascunse ale oamenilor" (*Romani* 2, 11-16).

Pe de altă parte, criteriologia judecății nu este exterioară omului și nici Judecătorului Hristos. Hristos Însuși este criteriul judecății. Pentru că în El umanitatea a ajuns la desăvârșire. Criteriul judecății este umanitatea desăvârșită a lui Hristos enipostaziată în Ipostasul veșnic și hristomorfizarea noastră, în ce măsură am devenit prin lucrarea virtuților asemenea Fiului, pentru ca Tatăl să recunoască în fiecare dintre noi asemănarea cu Fiul Său făcut om și să ne primească la masa Împărăției.

5.4.5.2. Judecata particulară

Toată Scriptura ne descoperă că va exista o judecată a lui Dumnezeu cu omul. Judecata lui Dumnezeu nu poate fi evitată: „Pentru că noi toți trebuie să ne înfățișăm înaintea scaunului de judecată al lui Hristos, ca să ia fiecare după cele ce a făcut prin trup, ori bine, ori rău" (*2 Corinteni* 5, 10). Tratatele de Dogmatică disting între o judecată particulară, care se realizează cu fiecare suflet în parte după moartea trupească a omului și judecata universală, care se va realiza cu toți oamenii la sfârșitul veacurilor. Această distincție este făcută în Sfânta Scriptură. Textul din *Evrei* 9, 27, „Și precum este rânduit oamenilor o dată să moară, iar după aceea să fie judecata", descoperă judecata particulară a sufletului după desprinderea de trup. Pilda bogatului nemilostiv și a săracului Lazăr (cf. *Luca* 16, 19-31) ne descoperă *starea sufletelor* între judecata particulară și judecata universală sau judecata de obște. Ceea ce evidențiază această pildă, dincolo de cele două realități, de existența și lucrarea îngerilor și a lui Dumnezeu Însuși, este taina persoanei care trece dincolo de moartea trupului. Bogatul nemilostiv a văzut de departe pe Avraam și pe Lazăr în sânul lui. A văzut, a simțit în sensul simțirii duhovnicești, văpaia era spirituală, și-a adus aminte de frații săi

și de casa părintească (memoria și comuniunea), toate acestea se constituie în ceea ce numim persoana umană și conștiința de sine a persoanei, care trec dincolo de moartea trupului. Despre existența sufletului după moartea trupului rămâne ilustrativă minunea săvârșită de proorocul Ilie în Sarepta Sidonului. „Și suflând de trei ori peste copil, a strigat către Domnul și a zis: «Doamne Dumnezeul meu, să se întoarcă sufletul acestui copil în el!» Și a ascultat Domnul glasul lui Ilie; și s-a întors sufletul copilului acestuia în el și a înviat" (*3 Regi* 17, 21-22).

Dacă ne referim la judecata particulară, în această stare a sufletului, destinația nu este nici *definitivă*, nici *completă*. Nu este definitivă pentru că în lumina comuniunii dintre oameni și Dumnezeu, consecințele faptelor și rugăciunile celor rămași în viața pământească pot să schimbe starea celor cu păcate ușoare. Și nu este completă pentru că omul la judecata particulară nu este complet, în deplinătatea ființei sale trup-suflet, ci doar cu sufletul despărțit de trup. Părintele Stăniloae precizează faptul că credința și faptele nu sunt un factor juridic de schimb, ci doar unul de relație, fiind vizată ontologia omului, chipul deiform al omului. Este evidențiat rolul virtuților, al angajării omului pe drumul sfințeniei și al pocăinței, între pocăință și starea de desăvârșire fiind o interdependență.

La judecata particulară, teologia ortodoxă identifică existența unor martori care arată starea sufletului după desprinderea de trup. Nu pentru că Hristos nu o știe, ci pentru ca judecata să nu fie separată de cele interioare ale omului și de relația cu întreaga creație:

a) *Conștiința* este primul martor care descoperă ca într-o oglindă starea sufletului. Conștiința ca martor lasă fără argumente viclene sufletul, fără posibilitatea unor construcții interpretative eronate, el fiind pus în fața evidențelor, în fața peliculei vieții pământești în care sunt imprimate toate ascunzișurile omului. Conștiința va genera în cei care nu au lucrat comuniunea cu Hristos și cu semenii în viața pământească o neînțelegere a relației dintre necomuniune și nefericire și, de aici, revolta și contradicția. Prin urmare, cum arăta și Părintele Stăniloae, judecata lui Dumnezeu nu este despărțită de judecata propriei conștiințe[52];

[52] Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, pp. 193-194.

b) *Îngerii și demonii*, martori și acuzatori, cei care seamănă confuzia, minciuna, pseudorealitatea;

c) *Maica Domnului, sfinții și Biserica* de pe pământ, care într-o comuniune bisericească a celor văzute și nevăzute se roagă pentru sufletul celui care trece din viața pământească.

De aceea, Părintele Stăniloae susține că sufletele în care predomină sfințenia, chiar dacă mai au unele „pete" și „nedesăvârșiri", merg la fericire, în timp ce sufletele în care predomină păcatul, care s-au pocăit fără o prea mare hotărâre de schimbare a vieții, merg în iad. Unele din sufletele în care predominarea păcatului nu este prea mare, se mântuiesc prin rugăciunile Bisericii[53]. Toate acestea indică mila și iubirea lui Dumnezeu – în contradicție cu imaginea falsă a unei judecăți rigide – elasticitatea, răbdarea și deschiderea permanentă a lui Dumnezeu – imaginea Tatălui din pilda fiului risipitor – spre salvarea omului, o salvare care nu se realizează automat și mecanic fără referință sinergică și comunională.

5.4.5.3. Starea sufletului – rai sau iad

Raiul, Împărăția lui Dumnezeu, Ierusalimul cel de sus și viața cea veșnică ne indică aceeași realitate a comuniunii nesfârșite a omului cu Sfânta Treime. Textele Scripturii despre rai indică o experiență și o împărtășire a omului din taina și iubirea lui Dumnezeu: tâlharul pe cruce (cf. *Luca* 23, 43), Sfântul Pavel care a fost răpit în rai (cf. *2 Corinteni* 12, 3-4), omul biruitor se va împărtăși din pomul vieții din rai (cf. *Apocalipsa* 2, 7). La fel, textele Scripturii despre iad și focul veșnic indică o experiență a omului despărțit de Dumnezeu (cf. *Matei* 25, 30, 41). Teologia ortodoxă explică raiul și iadul din perspectiva bolii și vindecării ca lumină și slavă pentru cei vindecați de patimi și răutăți și ca întuneric și foc pentru cei nevindecați de patimi și răutăți. Percepția lui Dumnezeu ca rai și iad reprezintă și o reflectare în oglindă a propriei interiorități a omului. Părinții Bisericii vorbesc despre curățirea minții și

[53] Pr. Dumitru Stăniloae, „Judecata particulară după moarte", în: *Ortodoxia*, VII (1955), 4, p. 558.

a inimii, despre unirea minții cu inima pentru a vedea slava lui Dumnezeu. Pregătirea pentru capacitatea unei asemenea *vederi* începe de aici. De aici începe raiul, de aici începe iadul fiecărui om în funcție de alegere.

Teologia ortodoxă explică atât raiul, cât și iadul din perspectiva *comuniunii*. Dacă atitudinea față de comuniune implică libertatea raiului și cea a iadului implică libertate, libertatea de a fi sau a nu fi în comuniune, de unde fericirea sau nefericirea ajung consecințe ale alegerii. Părintele Stăniloae, interpretând gândirea Sf. Maxim Mărturisitorul și Sf. Ioan Damaschin, arată că iadul nu este „susținut de un act de condamnare din partea lui Dumnezeu"[54], ci de „refuzul" omului de a iubi pe Dumnezeu, care și în veacul viitor oferă diavolului și celor din iad invariabil pe cele bune, fiind izvorul bunătății pe care unii nu sunt capabili să o primească pentru că au lucrat în voința lor cele ale răutății, împietrindu-se în răutate și separație față de Dumnezeu[55].

Raiul descoperă *familiaritatea* omului sfânt cu Treimea, cu viața nemărginită și veșnică a Treimii. Familiaritatea sfinților din rai cu Treimea nu surpă comuniunea cu cei de pe pământ, ci o întărește în verticalitatea comuniunii Treimii. Părintele Stăniloae descrie realitatea raiului ca: a) descoperirea slavei lui Dumnezeu; b) ridicarea sufletului prin energiile dumnezeiești la o viață proprie lui Dumnezeu, dincolo de puterile naturale ale omului, numită *îndumnezeire după har*; c) sufletul petrece în odihnă dincolo de orice lipsă și durere; d) adâncă cunoaștere și comuniune cu îngerii, sfinții, o plenitudine spirituală pură; e) o cunoștință și un interes pentru cei de pe pământ și cei din iad pentru care se roagă[56]. El vede o *gradație* în starea sufletelor în iad, iar în același timp arată că chinurile din starea provizorie de după judecata particulară nu sunt atât de grele ca cele de după judecata finală, obștească, vorbind despre „gradații nebănuite" și „raporturi dialectice" între cele două fericiri și cele două nefericiri[57]. Fără a accentua judecata particulară în detrimentul celei universale, așa cum reiese din eshatologia catolică, caută să le echilibreze prin caracterul nedefinitiv și nedeplin al fericirii și al chinurilor iadului, afirmând totodată importanța sobornicească a Bisericii prin rugăciunile pentru cei adormiți.

[54] Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, p. 174.

[55] Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, p. 174.

[56] Pr. Dumitru Stăniloae, „Starea sufletelor după judecata particulară în învățătura ortodoxă și catolică", în: *Ortodoxia*, V (1953), 4, p. 554.

[57] Pr. D. Stăniloae, „Starea sufletelor după judecata particulară în învățătura ortodoxă și catolică", p. 572.

Există posibilitatea ca cei din iad să fie scoși din iad? Între judecata particulară și cea universală există această posibilitate în condițile în care nu există în suflet o „atitudine total contrară comuniunii cu Dumnezeu"[58], care să fie actualizată. Din această perspectivă, în acest interval, există două posibilități în iad: posibilitatea de a fi etern pentru unii, întrucât cei care nu vor putea ieși din iad până la judecata universală, nu vor mai ieși în veci din iad, și neetern pentru alții, nu pentru toți, pentru că unii se vor deschide comuniunii cu Dumnezeu. Este o taină a libertății, o libertate care învârtoșează în rău pe unii din iad sau îi deschide pe alții spre actualizarea comuniunii cu Dumnezeu. Totuși, aceasta rămâne o taină[59]!

Care sunt chinurile iadului? Sufletul ajuns în iad după desprinderea de trup nu suportă chinuri materiale, chinurile au în principal două semnificații: a) neputința comuniunii cu Dumnezeu, fiind captiv în fantasmele propriilor imaginații și contradicții; b) voința de a săvârși păcatul și durerea neputinței de a-l săvârși, este ca un „vierme neadormit" și un „foc nestins" care mistuie adâncurile sufletului. Cei din iad nu mai au materia satisfacerii poftelor care i-a înstrăinat de Dumnezeu, de sensul materiei și de ei înșiși. Acolo nici nu mâncăm, nici nu bem, nici nu ne îmbrăcăm, nici nu ne căsătorim, robia în această lume față de materie generează deprinderi și automatisme monstruoase pe care dincolo nu le mai putem satisface pentru că lipsește materia lor. Pofta imensă, cât un hău, creează un chin sfâșietor pentru că nu avem cu ce o satisface. Fără să se oprească, crește și desfigurează, desfigurează și crește, generând o existență fantasmagorică de coșmar.

Starea sufletului în iad poate fi conturată în câteva aspecte: a) contradicția, destrămarea între a voi ceva și neputința de a face;

[58] Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, p. 176.

[59] Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, p. 176.

b) neputința de a da imaginației consistență; c) desfigurarea și neliniștea; d) însingurarea, ieșirea din relația comunională cu Dumnezeu, semenii și chiar cu lucrurile; e) imaginația separată de orice obiectivitate, care generează o subiectivitate monstruoasă, o existență de fantasmă în care totul se haotizează într-un absurd[60]. Ce vedem din toate acestea este că Dumnezeu nu-l distruge pe om chiar și în situația în care nu acceptă comuniunea liberă cu El, pentru că nici Dumnezeu, nici omul nu pot uita cu totul unul de altul, iadul veșnic fiind, de fapt, o afirmare a misterului și libertății veșnice a omului în fața lui Dumnezeu, Care nu impune iubirea. Sufletul în iad suferă pentru că nu poate uita total de Dumnezeu, și nu poate ieși din propria stare pe care a creat-o și o detestă, adâncindu-se în ea. Totuși, iadul înseamnă uitare, lipsă de compătimire, însingurare ca întuneric. Existența omului în iad este conștientă pentru că este existența unei persoane[61].

Așadar, potrivit teologiei ortodoxe, fundamentată pe teologia biblică și patristică, există rai și iad, realități constituite pe modul de viață și alegerea liberă a omului. Teologia romano-catolică susține că există o stare *intermediară* între rai și iad, pe care o numesc *purgatoriu*, învățătură care devine dogmă a Bisericii Catolice, argumentată de scolastică (Guillaume de d'Auxerre, Guillaume d'Auvergne, Alexander din Hales, Bonaventura, Toma d'Aquino, Albert cel Mare) și oficializată ca formulă la al doilea Conciliu de la Lyon (1274), reluată cu anumite accente de Conciliul de la Ferrara-Florența din 1438-1439 și Conciliul de la Trento din 1545-1563. Punctul dogmatic al purgatoriului, impus răsăritenilor la Lyon, va apărea între punctele dezbaterilor teologice, care priveau unirea dintre Răsărit și Apus în Evul Mediu. Învățătura despre purgatoriu arată că cei păcătoși, care s-au spovedit și pocăit, li s-au iertat pedepsele eterne, dar au rămas cu pedepsele temporale neachitate, ajungând în această stare intermediară între rai și iad, unde se vor curăța printr-un foc material suportat oarecum fizic.

[60] Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, pp. 177-178.
[61] Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, p. 182.

Părintele Stăniloae indică consecințele unei asemenea învățături: a) transformarea sufletului într-un element fizic, obiectual, un fel de materializare a sufletului care suportă focul material și chinurile; b) Dumnezeu este transformat într-o realitate mai puțin personală, supus anumitor automatisme și legi; focul poate fi oprit mai repede nu de Dumnezeu, ci de indulgențele papale; c) nici Dumnezeu, nici omul nu mai sunt socotiți persoane, ci transformați în obiecte, supuși unui mecanism exteriorizat; păcatul este mai mult o pată exterioară decât o atitudine de conștiință; d) suprimă comuniunea dintre cei de pe pământ și cei trecuți dincolo, dintre sfinți și credincioșii de pe pământ, aceasta fiind înlocuită cu o fixație juridică, imuabilă, care supune sufletul unei purificări juridico-obiectuale automate[62].

Teologia ortodoxă a arătat nu doar derapajele unei asemenea concepții juridice despre starea sufletului după moartea trupului, ci și forța comuniunii în iubire manifestată în libertatea persoanelor și a relației dintre Dumnezeu și om. Astfel, „Cei din rai pot ajuta celor de pe pământ și celor din iad prin rugăciunile lor, multe suflete din iad pot fi eliberate prin rugăciunile sfinților și ale celor de pe pământ, iar mașina purificatoare automată a purgatoriului nu există"[63].

Analizând raportul dintre judecata particulară și cea universală, în teologia romano-catolică și cea protestantă, plecând de la teoria purgatoriului, Părintele Dumitru Popescu constată două accente unilaterale: a) doctrina despre purgatoriu obligă teologia romano-catolică să accentueze eshatologia particulară în detrimentul celei universale, pentru ca teologia protestantă, prin opoziție față de catolicism, să accentueze eshatologia universală, încât cea particulară își pierde valoarea; b) comuniunea sfinților depășește oscilația dintre judecata particulară și cea universală, generată de învățătura despre purgatoriu, punând în evidență legătura interioară între cei de aici și cei de dincolo în lumina lui Hristos Pantocrator.

[62] Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, pp. 205-207.
[63] Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, p. 207.

5.4.5.4. Puterea rugăciunilor Bisericii

Fericirea sau nefericirea sufletelor în intervalul dintre judecata particulară și judecata universală sunt mai puțin accentuate decât fericirea sau nefericirea de după învierea trupurilor și judecata universală. La baza accentuării fericirii de după judecata universală stă comuniunea deplină cu toți cei care s-au adâncit în comuniunea cu Treimea și experiența acestei fericiri a omului în integralitatea lui după învierea trupurilor. Față de fericirea sau nefericirea depline a sufletului după moarte, adică a stabilirii definitive și depline a acestora la judecata particulară specifică scolasticii medievale, teologia ortodoxă a subliniat importanța „comuniunii în determinarea definitivă a sorții lor"[64], așa încât „după învierea cu trupurile fericirea din rai și nefericirea din iad vor fi mai mari"[65] pentru că „implică o înțelegere a fericirii și a nefericirii ca comuniune sau ca necomuniune, care sunt trăite de persoana totală constând din suflet și trup"[66].

Există o înaintare continuă. Aceasta evită cel puțin trei derapaje de la învățătura Bisericii: a) fericirea ca o contemplare a esenței divine și nu ca o comuniune personală; b) transformarea lui Dumnezeu într-un obiect cunoscut printr-o rațiune naturală; c) impersonalismul lui Dumnezeu și individualismul celui care contemplă esența divină, care, de fapt, nu poate fi cunoscută. Consecința unor asemenea derapaje se va reflecta în imaginea unui Judecător justițiar, în care nu mai este lăsată nicio posibilitate de manifestare liberă după judecata particulară, nici lui Dumnezeu, nici sufletelor, toți și toate rămân imuabili după aceasta, fără nicio înrâurire a celor de pe pământ, adică rugăciunile Bisericii, pentru cei trecuți dincolo, sau a sfinților față de cei de pe pământ.

> „Fixității juridico-obiectuale lipsite de mișcare a stării sufletelor, învățătura răsăriteană îi opune un raport personal, duhovnicesc, dinamic-comunitar între Dumnezeu și om și deci între toți cei plecați din viața de aici și cei de pe pământ, ceea ce are ca urmare o stare nedeplin fixată într-o fericire sau nefericire deplină a sufletelor după judecata particulară și, de aceea, o deosebire între această stare și cea de după judecata universală, care va fi o definitivare în fericirea sau nefericirea deplină. Comunicarea între cei vii și cei plecați, între credincioșii de pe pământ și sfinți, se reflectă și în Liturghie"[67].

Într-adevăr, în Liturghie, în rugăciunea epiclezei ne rugăm: „Încă aducem Ție această slujbă duhovnicească pentru cei adormiți întru credință: strămoși, părinți, patriarhi, proroci, apostoli, propovăduitori, evangheliști, mucenici, mărturisitori, pustnici și pentru tot sufletul cel drept, care s-a săvârșit întru credință".

Dacă teologia ortodoxă nu acceptă o fixitate a sufletelor păcătoșilor după judecata particulară, nu acceptă nicio imobilitate, o fixitate a sufletelor sfinților, ci afirmă o comuniune a lor cu Treimea, o înaintare a lor în comuniunea de iubire a Treimii. Comuniunea nu înseamnă imobilitate, ci adâncire în iubire și mișcare statornică în iubire. Sufletele sfinților, statornicite în comuniunea cu Dumnezeu se împărtășesc fără capăt din izvorul de viață și iubire al Dumnezeirii, de sensurile inepuizabile ale energiilor dumnezeiești prin care Dumnezeu Se dăruiește.

Această comuniune a sfinților cu Dumnezeu după judecata particulară, ca o încununare a comuniunii începute în viața pământească, nu trebuie înțeleasă în mod individualist, ci și ca o comuniune a sfinților între ei și între ei și Dumnezeu, dar și între ei și cei de pe pământ. Fiind *casnici ai lui Dumnezeu* (cf. *Efeseni* 2, 19) au îndrăzneală către Dumnezeu de a lucra iubirea față de cei de pe pământ, au îndrăzneala de a cere și mijloci pentru cei de pe pământ. Puterea de Mijlocitoare a Maicii Domnului este mai mare decât a tuturor sfinților și toate acestea arată că legăturile spirituale unifică cele două lumi, pământească și cerească, existând un transfer personal de iubire în comuniune prin puterea liturgic-sacramentală a Bisericii. Liturghia în care pe Sfântul Disc se adună toată creația văzută și

[64] Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, pp. 204-206.
[65] Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, pp. 204-206.
[66] Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, pp. 204-206.
[67] Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, p. 207.

nevăzută, îngeri, sfinți și păcătoși este imaginea dinamică a comuniunii dintre Dumnezeu și sfinții Lui și a nedespărțirii în iubire dintre Dumnezeu, sfinți și cei de pe pământ, care se roagă atât pentru ei, cât și pentru sufletele celor trecuți din viața pământească. Moartea trupului nu poate șterge din conștiința și inima celor de pe pământ pe cel drag lor care trece dincolo, după cum cei care trec din viața aceasta sunt conștienți și își păstrează memoria vieții pe pământ. Ei rămân unii cu alții în conștiință, responsabilitate și iubire. „În veci pomenirea lor" se referă la rugăciunile pe care cei de pe pământ le adresează lui Dumnezeu pentru cei adormiți, ca Dumnezeu să-i păstreze în „memoria" Lui, adică să nu-i uite pe cărările veșniciei. Doar Dumnezeu poate să facă pomenire veșnică celor trecuți din cele pământești, uitarea așternându-se cu trecerea generațiilor în mintea și inima celor de pe pământ. Există posibilitatea de a menține viu pe cel adormit atât prin *rugăciune*, cât și prin *faptele de milostenie* și, în cel mai înalt grad, prin pomenirea în legătură cu *Jertfa lui Hristos* de la Liturghie[68].

Pe marginea mormântului rămâne iubirea care nu cade niciodată. Iubirea ca legătură spirituală între oameni se face punte peste cele două realități, cea de aici și cea de dincolo, și se întărește prin *credință*, *nădejde* și *rugăciune*. Moartea trupului nu poate să surpe iubirea dintre oameni, după cum nu poate afecta nemurirea sufletului realizată nu prin sine, ci prin puterea lui Dumnezeu. Există, prin credință, nădejde și iubire, toate întărite prin rugăciune, o *comuniune nefrântă* între oameni cu cei de dincolo, dar și dinspre aceia către noi. Toate acestea se realizează în Biserică, Trupul lui Hristos care le cuprinde pe cele văzute și pe cele nevăzute.

Rugăciunile pentru cei adormiți au un caracter personal-comunitar, fiind fundamentate în: a) realitatea Învierii lui Hristos și a existenței vieții veșnice; b) lucrarea lui Hristos în Biserică, ca lucrare a Împărăției Treimii realizată în Liturghie, care adună în jurul lui Hristos și pe cei din lumea aceasta și pe cei adormiți, Biserica pomenindu-i liturgic pe cei răposați ca fiind încă membrii ei; c) lucrarea iubirii și a *comuniunii*

[68] Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, pp. 221-223.

pline de credință și nădejde a creștinilor în fața morții. Iannis Romanidis scrie:

> „Rugăciunea, desigur, este o manifestare a dragostei pentru toate mădularele Trupului, pentru că Biserica nu face nicio separare între Biserica de după moarte și Biserica de dinainte de moarte și toți împreună – și cei de dincolo de mormânt și cei de dincoace de mormânt – suntem o Biserică. Nu există două Biserici. Nu există o «Biserică nevăzută» și o «Biserică văzută», există o singură Biserică, un singur Trup al lui Hristos"[69].

Perioada dintre judecata particulară, realizată după despărțirea sufletului de trup și judecata universală de la sfârșitul veacurilor, rămâne o perioadă plină de nădejde pentru cei din iad pentru care puterea rugătoare Bisericii poate aduce lumina și starea raiului, în condițiile în care nu sunt păcate grele care îi va menține dincolo de „prăpastie", împietriți în propria lor stare întunecată. Împietrirea omului în răutate, întuneric și nelucrare a comuniunii prin răutate și mândrie reprezintă incapacitatea de a traversa propria „prăpastie" care desparte iadul de rai.

Pe de altă parte, Părinții Bisericii vorbesc despre *trepte* ale raiului, cum sunt și *trepte* ale iadului. Sf. Isaac Sirul, referindu-se la starea celor din rai, zice:

> „N-a înțeles prin multele locașuri deosebiri de locuri, ci trepte de daruri. Căci precum fiecare se bucură de soarele văzut după curăția puterii văzătoare și primitoare, și precum un sfeșnic ce luminează într-o casă răspândește raze diferite, fără ca lumina lui să se împartă între multe sfeșnice, așa și în veacul viitor toți drepții se sălășluiesc într-o singură patrie fără să se împartă, dar fiecare e luminat de unicul Soare înțelegător și înțeles pe măsura lui, ca de un singur văzduh și loc și scaun și vedere și chip"[70].

[69] I. Romanidis, *Dogmatica empirică*, vol. II, p. 525.

[70] Sf. Isaac Sirul, *Cuvinte despre nevoințe*, LVI, în coll. *Filocalia*, vol. 10, trad. Pr. D. Stăniloae, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1981, p. 284.

5.5. Eshatologia ca realitate universală

5.5.1. *Semnele sfârșitului*

Sfârșitul chipului lumii actuale va veni pe neașteptate și este o taină pentru om! Toate presupunerile cu privire la data sfârșitului lumii, făcute în trecut și astăzi, s-au dovedit a fi false și contradictorii. Teologia ortodoxă este preocupată de pregătirea omului pentru sfârșitul lumii și nu de calculele cu privire la acesta, care descoperă nu doar simple speculații, ci și o îngrijorătoare lipsă de credință și nădejde. La polul opus celor care caută să „ghicească", prin interpretările lor, data sfârșitului chipului actual al lumii, se află cei despre care amintea Apostolul Petru: „Întâi, trebuie să știți că, în zilele cele de apoi, vor veni, cu batjocură, batjocoritori care vor umbla după poftele lor. Și vor zice: Unde este făgăduința venirii Lui? Că de când au adormit părinții, toate așa rămân, ca de la începutul făpturii" (*2 Petru* 3, 3-4).

Totuși, Scriptura ne descoperă câteva semne cu privire la apropierea sfârșitului chipului actual al lumii. Acestea, însă, sunt doar *semne* despre care se vorbește în Scriptură, care mai degrabă *indică spre* decât descoperă cu exactitate: a) predicarea Evangheliei la toate popoarele; b) convertirea poporului evreu la creștinism; c) înmulțirea fărădelegii și răcirea dragostei între oameni; d) apariția proorocilor mincinoși și căderea multora de la credință; e) înmulțirea războaielor și a veștilor de războaie; f) mari catastrofe în natură; g) venirea lui Enoh și Ilie; h) venirea lui Antihrist care va amăgi pe oameni; i) arătarea pe cer a semnului Fiului omului, adică a Sfintei Cruci.

Printre semnele venirii Domnului, venirea lui Antihrist reprezintă un moment de mare încercare pentru că prin semne și minuni va amagi pe mulți, substituindu-se lui Hristos. Sf. Apostol Pavel scrie: „Să nu vă amăgească nimeni, cu niciun chip; căci ziua Domnului nu va sosi până ce mai întâi nu va veni lepădarea de credință și nu se va da pe față omul nelegiuirii, fiul pierzării. Potrivnicul, care se înalță mai presus de tot ce se numește Dumnezeu, sau se cinstește cu închinare, așa încât să se așeze el în templul lui Dumnezeu, dându-se pe sine drept dumnezeu [...]. Pentru

că taina fărădelegii se și lucrează, până când cel care o împiedică acum va fi dat la o parte. Și atunci se va arăta cel fără de lege, pe care Domnul Iisus îl va ucide cu suflarea gurii Sale și-l va nimici cu strălucirea venirii Sale. Iar venirea aceluia va fi prin lucrarea lui satan, însoțită de tot felul de puteri și de semne și de minuni mincinoase" (*2 Tesaloniceni* 2, 3-4, 7-9).

Sf. Apostol Ioan scrie: „Copii, este ceasul de pe urmă, și precum ați auzit că vine antihrist, iar acum mulți antihriști s-au arătat; de aici cunoaștem noi că este ceasul de pe urmă [...]. Cine este mincinosul, dacă nu cel ce tăgăduiește că Iisus este Hristosul? Acesta este antihristul, cel care tăgăduiește pe Tatăl și pe Fiul" (*1 Ioan* 2, 18, 22).

Aceste texte arată, pe de o parte, că Antihristul va lucra taina fărădelegii, va tăgădui pe Hristos și lucrarea Lui, va amăgi pe oameni prin semne și minuni, dar va fi învins de Hristos prin strălucirea și lumina Sa. Interpretând aceste texte, la care se adaugă cele din proroci și mai ales din *Apocalipsă* 11, 3-13; 13, 1-18; 14, 9-13; 19, 11-21, Părinții Bisericii au realizat o imagine a antihristului în literatura patristică din care transpare înșelăciunea, răutatea, minciuna, fățărnicia, falsitatea, dar și originea desfrânată, magia, vrăjitoria, nedreptatea. Înainte de stăpânirea universală a Antihristului, căruia nicio putere omenească nu i se va putea opune, va exista o perioadă de îndepărtare a omului de credința în Hristos, o perioadă de orbire spirituală, fapt care va adânci confuzia. Înainte de confruntarea cu Hristos, Antihristul va omorî pe cei doi proroci (cf. *Apocalipsa* 11, 3-8), identificați în interpretarea patristică, Sf. Ioan Gură de Aur, Sf. Efrem Sirul și Sf. Ioan Damaschin, cu Enoh și Ilie, care au fost înălțați cu trupurile la cer în perioada dinaintea Întrupării lui Hristos și vor reveni pentru confruntarea cu Antihrist, învățătură înscrisă în cultul Bisericii în ziua prăznuirii proorocului Ilie și realitate profețită de *Maleahi* 3, 23: „Iată că Eu vă trimit pe Ilie prorocul, înainte de a veni ziua Domnului cea mare și înfricoșătoare".

Tema Antihristului nu poate fi desprinsă de istoria lumii ca lume fără Hristos, fie că este interpretat mistic, istoric, economic sau politic. În Antihrist va fi concentrată toată puterea răului, văzută în antiteză cu puterea binelui concentrată în Hristos. De fapt, literatura patristică indică în oglindă și antiteză lucrarea Antihristului cu lucrarea lui

Hristos, cu evenimente și trăsături din viața și lucrarea lui Hristos, tocmai pentru a înșela și profana.

Deși aceste semne prevestesc sfârșitul lumii, acesta va veni pe neașteptate, fără veste. Lumea își va desfășura ale ei, unii vor vieţui după Evanghelie, pregătindu-se, asemenea fecioarelor înțelepte și slugii credincioase, urmând calea Adevărului, alții vor vieţui după gândul lor desprins de Dumnezeu, în patimi și fărădelegi, în necredință și înșelăciunile vieții, asemenea slugii viclene și leneșe și a fecioarelor nebune, în calea minciunii și a necurăției. „Și precum a fost în zilele lui Noe, așa va fi venirea Fiului Omului.Căci precum în zilele acelea dinainte de potop, oamenii mâncau și beau, se însurau și se măritau, până în ziua când a intrat Noe în corabie. Și n-au știut până ce a venit potopul și i-a luat pe toți, la fel va fi și venirea Fiului Omului" (*Matei* 24, 37-39).

Se poate interpreta momentul sfârșitului lumii și în plan personal ca mutarea din lumea aceasta a celor care, până la sfârșitul istoriei și venirea a doua a lui Iisus Hristos, trec dincolo, prin moartea trupului. Pregătirea și veghea, întărite de rugăciune și credință, sunt calitățile omului credincios, pe care Stăpânul, când Se va întoarce îl va găsi priveghind și rugându-se, adică în cele ale lui Dumnezeu. „Privegheați, că nu știți ziua, nici ceasul când vine Fiul Omului"(*Matei* 25, 13). Apostolul Pavel reia acest îndemn la priveghere cu privire la sfârșitul lumii: „Iar despre ani și despre vremuri, fraților, nu aveți nevoie să vă scriem. Căci voi înșivă știți bine că ziua Domnului vine așa, ca un fur noaptea. Atunci când vor zice: pace și liniște, atunci, fără de veste, va veni peste ei pieirea, ca și durerile peste cea însărcinată, și scăpare nu vor avea. Voi însă, fraților, nu sunteți în întuneric, ca să vă apuce ziua aceea ca un fur. Căci voi toți sunteți fii ai luminii și fii ai zilei; nu suntem ai nopții, nici ai întunericului. De aceea să nu dormim ca și ceilalți, ci să priveghem și să fim treji" (*1 Tesaloniceni* 5, 1-6).

Există și teorii imanentiste despre venirea lui Hristos, dintre care amintim pe cea milenaristă. Teoria milenaristă consideră că Dumnezeu va întemeia o împărăție de *o mie de ani* înainte de învierea și judecata universală, din această împărăție făcând parte cei aleși. Teoria are două direcții, moderată și radicală, susținute și argumentate fiecare

de o serie de teologi din secolul al XX-lea. Esența imanentă a acestei teorii cu privire la Împărăția lui Dumnezeu nu își găsește argumentație nici în Scriptură, nici în Tradiția patristică. Textul din *Apocalipsa* 20, 4 descoperă nu „o mie de ani" ca în teoria milenaristă, ci „mii de ani", care reprezintă ceva nedeterminat, veșnic, nehotărnicit, fără capăt. Adventiștii de ziua a șaptea și Martorii lui Iehova susțin această teorie care intră în contradicție cu învățătura biblică despre A Doua Venire a lui Iisus Hristos, Biserica făcând distincție între eshatologie, care ține de iconomia mântuirii și teoriile apocaliptice, care au generat o impresionantă dezbatere religioasă, filosofică, științifică și literară pe tot parcursul secolului al XX-lea până astăzi. Pronosticurile cu privire la sfârșitul lumii s-au dovedit mincinoase, iar modalitățile diverse ale descrierii sfârșitului lumii s-au dovedit fără bază în Revelație.

Teoria milenaristă făgăduiește o împlinire a speranței creștine cu privire la venirea lui Hristos în planul imanent al istoriei. Contrară Revelației, teoria milenaristă

> „este rezultatul unei concepții autonome, care separă lumea de Dumnezeu și o închide în ea însăși, fără să țină seama de faptul că Împărăția veșnică a oamenilor și a creației cu Dumnezeu implică o intervenție radicală a lui Dumnezeu în istorie, pentru a ridica lumea la existența ei supraistorică, îndumnezeită după har"[71].

5.5.2. *Venirea lui Hristos – Ziua Domnului*

Ziua Domnului este ziua Judecății de Apoi (cf. *1 Ioan* 4, 17), ziua când Hristos îl va învia pe om (cf. *Ioan* 6, 40), ziua când se va arăta slava lui Dumnezeu (cf. *Tit* 2, 13; *1 Petru* 4, 13), ziua sfârșitului veacului acestuia (cf. *Matei* 24, 3), ziua arătării Domnului Iisus pe cer cu îngerii Săi (cf. *2 Tesaloniceni* 1, 7). Ziua Domnului este învăluită în taină: „Iar despre ziua aceea și despre ceasul acela nimeni nu știe, nici îngerii din

[71] Pr. Dumitru Popescu, *Iisus Hristos Pantocrator*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2005, p. 414.

cer, nici Fiul, ci numai Tatăl" (*Marcu* 13, 32). Venirea ei este neprevăzută „ca un fur noaptea" (*1 Tesaloniceni* 5, 1-2). Taina zilei Domnului și cele ce se vor petrece în ea o putem înțelege prin credință, în lucrarea Duhului și prin pogorământ, întrucât cele petrecute vor fi mai presus de rațiunea și gândirea omului.

Mărturisim în dogmele Bisericii, fundamentați pe Sfânta Scriptură, că Iisus Hristos va veni, iar venirea lui Hristos reprezintă cauza prefacerii lumii, a cerului nou și pământului nou și a învierii trupurilor. Părintele Stăniloae subliniază simultaneitatea acestor evenimente care vor avea loc în *ziua Domnului*:

> „Lumea se va preface cu iuțeală de fulger. În același timp vor ieși din sânul pământului transfigurat trupurile morților pnevmatizate și trupurile vii se vor preface în trupuri înviate. Simultan va avea loc A Doua Venire a Domnului. Propriu-zis lumina trupului Lui înviat va preface chipul acesta al lumii și va fi cauza învierii morților"[72].

Toate se vor petrece într-un fel de simultaneitate, „într-o clipă", cum spune Apostolul Pavel (cf. *1 Corinteni* 15, 52), și prefacerea lumii și învierea trupurilor. Deci, trecerea de la chipul actual al lumii la chipul înnoit al lumii se va petrece *într-o clipă*. Această prefacere, teologia ortodoxă o centrează în puterea de iradiere a Persoanei lui Hristos, a luminii care iradiază din trupul îndumnezeit și deplin pnevmatizat al Domnului.

Nu este exclusă ca și consecință a acestei iradieri a luminii din trupul lui Hristos să fie înțeleasă ca *foc*, care poate provoca un foc material în care toate se topesc, fără să dispară și se refac noi, deși primul înțeles este cel referitor la „focul dumnezeiesc". Poate în acest sens putem înțelege unele texte din Scriptură, de pildă „stihiile, arzând, se vor desface, și pământul și lucrurile de pe el se vor mistui" (*2 Petru* 3, 10), și unele texte ale Părinților în care vorbesc despre desfacerea lumii și înnoirea ei prin înviere. Părintele Stăniloae, fără să excludă și posibilitatea unui

[72] Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, p. 258.

foc material aprins de „focul" și „lumina" care iradiază din Persoana lui Hristos, accentuează iradierea luminii necreate din trupul lui Hristos.

> „Dacă lumea a fost creată prin cuvânt, acum e transformată prin lumina feței, a ochilor în care S-a îmbrăcat Dumnezeu, pentru ca materia ei să fie făcută după chipul materiei trupului înviat. Iar dacă trupurile au fost însuflețite la început prin suflarea lui Dumnezeu cel neîntrupat, ele învie acum prin iradierea puterii întregi a trupului Său înviat, care e Duhul Lui"[73].

Observăm o solidaritate între trupul înviat și pnevmatizat al lui Hristos, pnevmatizarea, prefacerea, înnoirea materiei cosmosului și învierea, pnevmatizarea trupurilor oamenilor. Toate acestea le va descoperi Ziua Domnului, o Cincizecime universală. Se poate face o relaționare teologică între ziua una a creației, ziua una a învierii și ziua una a venirii lui Hristos ca Judecător, a cerului nou și pământului nou. În toate întâlnim centralitatea Logosului veșnic, Hristos.

5.5.3. *Învierea trupurilor*

Dogmă centrală a creștinismului, tăgăduită în toată istoria creștinismului până astăzi, *învierea trupurilor* este credința, mărturisirea și așteptarea fiecărui creștin integrat în dimensiunea sacramentală și spirituală a Bisericii. Ea reprezintă împlinirea făgăduințelor lui Dumnezeu din Sfintele Scripturi și are la bază lucrarea Preasfintei Treimi.

Sfânta Scriptură dă mărturie despre *învierea trupurilor*: „Fost-a mâna Domnului peste mine și m-a dus Domnul cu Duhul și m-a așezat în mijlocul unui câmp plin de oase omenești. Și m-a purtat împrejurul lor; dar iată oasele acestea erau foarte multe pe fața pământului și uscate de tot. Și mi-a zis Domnul: «Fiul omului, vor învia, oasele acestea?» Iar eu am zis: «Dumnezeule, numai Tu știi aceasta». Domnul însă mi-a zis: «Proorocește asupra oaselor acestora și le spune: Oase uscate, ascultați

[73] Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, p. 259.

cuvântul Domnului! Așa grăiește Domnul Dumnezeu oaselor acestora: Iată Eu voi face să intre în voi duh și veți învia. Voi pune pe voi vine și carne va crește pe voi; vă voi acoperi cu piele, voi face să intre în voi duh și veți învia și veți ști că Eu sunt Domnul». Prorocit-am deci cum mi se poruncise și când am prorocit, iată s-a făcut un vuiet și o mișcare și oasele au început să se apropie, fiecare os la încheietura sa. Și am privit și eu și iată erau pe ele vine și crescuse carne și pielea le acoperea pe deasupra, iar duh nu era în ele. Atunci mi-a zis Domnul: «Fiul omului, proorocește duhului, proorocește și spune duhului: Așa grăiește Domnul Dumnezeu: Duhule, vino din cele patru vânturi și suflă peste morții aceștia și vor învia!» Deci am prorocit eu, cum mi se poruncise, și a intrat în ei duhul și au, înviat și mulțime multă foarte de oameni s-au ridicat pe picioarele lor" (*Iezechiel* 37, 1-10).

Acest text indică, în prorocie, în mod concret, *cum* va avea loc învierea trupurilor la sfârșitul veacurilor. Aceste trupuri vor fi nu doar carne și oase, ci vor fi îmbrăcate în nestricăciune și nemurire. Acest eveniment universal al învierii trupurilor se face prin puterea Treimii, Care l-a creat pe om, l-a răscumpărat în Hristos de sub puterea morții și are puterea să-l refacă întru strălucirea cea dintâi și mai presus de ea. Teologia ortodoxă afirmă că Dumnezeu din cele ce nu erau a creat și a dat formă lumii, din pământul fără formă a dat formă omului, suflând în fața lui suflare de viață și că din țărâna pământului va ridica pe om în forma lui specifică, formă care păstrează pecetea personalității specifice a fiecărui om în fiecare moleculă. Din materia generală a lumii, în care trupul s-a descompus, păstrându-și particularitățile, ipostasul își reconfigurează prin puterea Duhului Sfânt forma inițială, realcătuindu-se și remodelându-se trupul asemenea lucrării *olarului.*

Vechiul Testament, prin Patriarhi și Profeți, mărturisește acest adevăr al credinței. „Morții Tăi vor trăi și trupurile lor vor învia"(*Isaia* 26, 19) și „Dar eu știu că Răscumpărătorul meu este viu și că El, în ziua cea de pe urmă, va ridica iar din pulbere această piele a mea ce se destramă"(*Iov* 19, 25) sunt două din multele texte din Vechiul Testament pe care Tradiția creștină le va utiliza să indice rădăcinile credinței în învierea trupurilor,

care în Noul Testament primesc forța Învierii lui Hristos dimpreună cu cuvintele Mântuitorului Hristos despre învierea trupurilor: „Adevărat, adevărat zic vouă, că vine ceasul și acum este, când morții vor auzi glasul Fiului lui Dumnezeu și cei ce vor auzi vor învia [...]. Nu vă miraţi de aceasta; căci vine ceasul când toți cei din morminte vor auzi glasul Lui. Și vor ieși, cei ce au făcut cele bune spre învierea vieții și cei ce au făcut cele rele spre învierea osândirii" (*Ioan* 5, 25, 28-29).

Adevărul despre învierea trupurilor este reluat și de Apostolul Pavel, indicând prin aceasta că Tradiția biblică despre învierea trupurilor a fost asumată în primele comunități creștine: „Așa este și învierea morților: Se seamănă (trupul) întru stricăciune, înviază întru nestricăciune. Se seamănă întru necinste, înviază întru slavă, se seamănă întru slăbiciune, înviază întru putere. Se seamănă trup firesc, înviază trup duhovnicesc. Dacă este trup firesc, este și trup duhovnicesc. Aceasta însă zic, fraților: Carnea și sângele nu pot să moștenească împărăția lui Dumnezeu, nici stricăciunea nu moștenește nestricăciunea" (*1 Corinteni* 15, 42-44, 50).

Deci, trupurile înviate vor fi *nemuritoare, nestricăcioase, puternice* și *duhovnicești.* Hrana, somnul, oboseala, slăbiciunile trupului firesc și biologic nu vor face parte din caracteristicile trupurilor înviate. Desigur, depășind posibilitățile firii în sens autonom, Învierea lui Hristos și învierea trupurilor din puterea lui Hristos este pentru mulți prilej de necredință, așa cum s-a întâmplat în areopagul din Atena. „Și auzind despre învierea morților, unii l-au luat în râs, iar alții i-au zis: Te vom asculta despre aceasta și altădată" (*Faptele Apostolilor* 17, 32).

Sf. Ioan Damaschin vorbește despre învierea trupurilor, despre slava materiei în eshaton:

> „Căci în adevăr va fi, va fi învierea morților. Iar când spunem înviere, spunem învierea corpurilor, deoarece învierea este starea de a doua a celui căzut [...]. Prin urmare, însuși corpul coruptibil și descompus, însuși va învia incoruptibil. Căci nu este neputincios cel care la început a făcut corpul din țărâna pământului și care s-a

descompus și s-a întors iarăși în pământul din care a fost luat, nu este neputincios să-l învieze din nou, potrivit hotărârii Creatorului"[74].

Trupul are ca bază a învierii, pe de o parte, raționalitatea deplin transparentă a lui Hristos, iar pe de altă parte, sufletul înrădăcinat în aceeași rațională a lui Dumnezeu-Cuvântul, Părintele Stăniloae explicând procesul învierii trupului:

„din sufletul nostru care se menține nemuritor în Hristos cel înviat, când Hristos va voi, se va plasticiza din nou în forma materială transfigurată raționalitatea specifică a trupului fiecăruia din noi, sau rădăcinile spirituale ale lui, adâncite în sufletul nostru și în Hristos"[75].

Prin urmare, *forma* trupului nu dispare prin înviere. Rămâne distinctă, dar într-o interioritate energetică, nu substanțială cu celelalte trupuri înviate, pătrunse de prezența luminoasă a lui Hristos. Păstrarea formei trupului în comuniunea universală a Împărăției nu va anula prin transfigurare distincția dintre bărbat și femeie, identitatea fiecăruia rămânând în chipul nou al lumii înviate. „Comuniunea dintre trupurile înviate și înduhovnicite în plinătatea «Trupului universal» al lui Hristos se întemeiază pe identitatea indelebilă a persoanei umane, zidită după chipul lui Dumnezeu"[76].Trupurile vor avea o strălucire și frumusețe integrată în strălucirea și frumusețea universului transfigurat, în care stricăciunea, îmbătrânirea și moartea nu vor mai fi.

Învierea trupurilor se referă, ca o lege comună, tuturor, indiferent de faptele pe care fiecare om le-a săvârșit în viața pământească. Hristos a înviat cu natura umană asumată în Ipostasul Său veșnic și a dăruit învierea tuturor oamenilor, care poartă fiecare natura asumată de Logosul Tatălui. Prin urmare, și păcătoșii vor învia, dar nu spre viața veșnică, ci spre

[74] Sf. Ioan Damaschin, *Dogmatica*, IV, 27, trad. Pr. D. Fecioru, Ed. Scripta, București, 1993, p. 202.

[75] Pr. Dumitru Stăniloae, „Taina Euharistiei, izvor de viață spirituală în Ortodoxie", în: *Ortodoxia*, XXXI (1979), 2, p. 508.

[76] Pr. D. Popescu, *Iisus Hristos Pantocrator*, p. 422.

osânda veșnică, osândă care se face răsplată pentru păcatele lor. Păcătoșii rămân în veșnicie în virtutea unității naturii lor umane cu natura umană înviată a lui Hristos, dar rămân în starea pe care au ales-o și configurat-o prin întunericul păcatelor lor. Îndumnezeirea naturii umane în Hristos nu înseamnă în mod determinant și îndumnezeirea fiecărei persoane, ci doar deschiderea ca posibilitate a îndumnezeirii pentru fiecare persoană liberă să lucreze desăvârșirea în sinergie cu Hristos. Cei care au respins comuniunea cu Hristos nu se află în Hristos, ci în propria lor stare egoistă, întunecată, o stare ireală, a umbrelor și formelor halucinante fără substanță. Pe lângă lipsa comuniunii, adâncită de propriul egoism al ei, deși trupurile lor au înviat, trăiesc tristețea unui abis al singurătății în care nu-și văd fața ca expresie spirituală a persoanei. Chinul în care se află este „viermele neadormit", care roade fără încetare și speranță ființa omului închisă prin propria voință căzută în întuneric.

Prin urmare, chinurile păcătoșilor sunt rezultatul lipsei de comuniune cu Hristos și semenii, a afirmării eului în sens egoist, în detrimentul comuniunii cu Sfânta Treime și cu semenii, a unei viețuirii în contradicție cu datul structurilor creației și ale Revelației ca act iubitor, restaurator și îndumnezeitor în Iisus Hristos. Dacă drepții strălucesc, contemplând înțelesurile fără capăt ale Feței lui Hristos, păcătoșii rămân în întunericul privirii la fața satanei, în haosul plin de tristețe și dezordine al răutății și perversității pe care l-au lucrat încă din această viață, dar care a dobândit dimensiuni inimaginabile. Neputința interioară a păcătoșilor și continua mișcare în propriile halucinații ale eului posedat demonic ca rezultat al alegerii lor, îi menține pe cei păcătoși în iad. Ei rămân străini de comuniune și iubire din starea Împărăției ca plinătate a tuturor structurilor creației, om și cosmos. Părintele Stăniloae arată despre păcătoși: „Au intrat și ei într-o neputință de a se mai schimba. Taina chinurilor veșnice echivalează cu taina îmbolnăvirii iremediabile, mai bine zis a morții veșnice a celor ce ajung în ele. E taina învârtoșării extreme a făpturii în trăsăturile răului, în urma practicării lui"[77]. Iar despre sfinți afirmă:

[77] Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, p. 302.

„Iar în viața viitoare aceste perdele materiale se vor face total străvezii. Materia se va face total luminoasă și incoruptibilă; trupul nostru se va umple de lumina trupului lui Hristos pe Tabor. Trupurile celor ce au crescut duhovnicește pe pământ în comunicare cu El se vor face atât de străvezii, că vor fi ca niște imitări ale îngerilor. Aceasta va produce o supremă unire cu Dumnezeu Cel Unul care a luat trupul nostru și va transfigura tot universul, ridicându-l peste legile gravitației și compoziției, fără a le anula. Această unire a celor sfințiți și a universului prin care sunt legați cu Hristos în lumina Lui, va coincide cu o «odihnă» a lucrărilor minții noastre care cunoaște cele ale lumii, separându-le de Dumnezeu și între ele și deci mărginindu-le prin despărțire. Toți și toate vor fi văzute unite în Hristos – Dumnezeu Cel Unul în lumina revărsată din El"[78].

Fiecare trup înviat va avea o „unitate specifică" și o „subzistență unitară", nefiind doar o manifestare luminoasă, sonoră, calorică, care nu pune în evidență unitatea proprie și caracterele personale ale fiecărui trup. Fiecare trup ca unitate specifică va fi în legătură cu trupurile tuturor, având fiecare conștiința că este distinct de ceilalți, o unitate în distincție, o pătrundere fără confuzie, înțeleasă ca și comuniune universală. Dar în această comuniune universală a Împărăției, trupurile tuturor vor fi experiate de fiecare din cei din Împărăție ca unite cu trupul său, dar și distincte de trupul său. Fără să o confunde cu sinea proprie, fiecare subiectivează întreaga realitate personală a celor dimpreună cu el prezenți în Împărăție, fiind mai mult o unire prin iradieri, energii, nu prin substanță, o unire și comunicare neîmpiedicată de trupuri, dar fără să excludă trupurile[79].

Reînnoirea zidirii ca dimensiune eshatologică nu este despărțită de implicații antropologice, omul și cosmosul devenind din stricăcioși, nestricăcioși.

[78] Pr. Dumitru Stăniloae, *Note la numirile dumnezeiești*, 136-137, în vol. Sf. Dionisie Areopagitul, *Opere complete*, trad. Pr. D. Stăniloae, Ed. Paidea, București, 1996, pp. 230-231.

[79] Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, pp. 273-274.

„Pentru că nu se cuvenea să învie și să fie făcute nestricăcioase trupurile oamenilor înainte de înnoirea făpturilor; și precum a fost adusă întâi creația la existență în stare nestricăcioasă și apoi omul, tot așa trebuie să fie schimbată și mutată de la stricăciune la nestricăciune întâi creația, apoi împreună cu ea și odată cu ea să se înnoiască și trupurile descompuse ale oamenilor, pentru ca iarăși omul devenit spiritual și nemuritor să locuiască într-un loc nestricăcios și veșnic"[80].

Structurile luminoase ale lumii nu vor fi anulate în lumea înnoită, ci vor fi copleșite de lumina lui Hristos și a Duhului. Există o solidaritate între cosmosul înnoit și trupurile înviate.

Omul și cosmosul sunt văzuți într-o perspectivă eshatologică, când întreaga creație va fi reînnoită și restabilită în frumusețea cea dintâi, în transparența primordială și chiar mai mult.

„Niciunul dintre credincioși nu va contrazice pe Apostolul care vestește ceruri noi și pământ nou și nu va refuza să creadă pe Domnul, Care spune aceasta. Căci precum trupurile noastre, desfăcându-se nu se întorc în ceea ce nu e nicidecum, ci se vor înnoi iarăși prin înviere, așa și cerul și pământul și toate cele din el, adică toată zidirea se va reînnoi și se va elibera de robia stricăciunii (cf. *Romani* 8, 21). Și stihiile acestea se vor împărtăși împreună cu noi de strălucirea de acolo și precum pe noi toți ne va proba focul (cf. *1 Corinteni* 3, 13), după dumnezeiescul Apostol, așa și toată zidirea se va reînnoi prin foc. [...] Dar cum se vor desface? Așa cum un vas de aramă învechit și pătat și ros de rugină se dă focului de către meșter și e topit și astfel e făcut de către acesta iarăși nou, la fel și zidirea, odată ce s-a învechit și s-a pătat de păcate, va fi desfăcută de Făcătorul tuturor prin foc și se va topi și modela din nou și va fi făcută strălucitoare și neasemănat mai nouă decât cea care se vede acum"[81].

[80] Sf. Simeon Noul Teolog, *Întâia cuvântare morală*, 3, în coll. *Filocalia*, vol. 6, trad. Pr. D. Stăniloae, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1977, p. 135.

[81] Sf. Simeon Noul Teolog, *Întâia cuvântare morală*, 4, p. 136.

Cosmosul își va împlini rânduiala sa de a deveni materie transfigurată și transparentă în eshaton, iar această rânduială nu este despărțit de cel al omului, așezat de Dumnezeu ca preot și împărat a toate cele văzute.

5.5.4. *O lume înnoită*

Realitatea unei lumi înnoite la sfârșitul veacurilor o putem identifica în toată Scriptura mai înainte de profeția lui Isaia, „Pentru că Eu voi face ceruri noi și pământ nou" (65, 17), apoi la *Apocalipsă*, „Și am văzut cer nou și pământ nou. Căci cerul cel dintâi și pământul cel dintâi au trecut; și marea nu mai este" (21, 1). De aceea, creștinii cred, mărturisesc și așteaptă nu doar învierea trupurilor, ci și ceruri noi și pământ nou. „Dar noi așteptăm, potrivit făgăduințelor Lui, ceruri noi și pământ nou, în care locuiește dreptatea" (*2 Petru* 3, 13).

A Doua Venire a lui Hristos în slavă va copleși cu slavă materia, așa încât materia se va vedea prin spirit, transparentă, o copleșire, nu anulare a materiei de spirit. Această stare marchează trecerea de la chipul lumii actuale la chipul unei lumi înnoite, în care persoanele nu mai sunt exterioare una alteia, ci într-o interioritate în distincție, lumina care iradiază din trupul lui Hristos înviat copleșind întreaga creație. Fundamentele și structurile ultime ale lumii, fiind lumină materială, vor fi copleșite și pătrunse de lumina necreată a Logosului Hristos. Toată creația se va caracteriza prin strălucire, lumină negrăită, adâncită de transparență și nestricăciune. Părintele Stăniloae sesizează exprimarea paradoxală a Sf. Simeon Noul Teolog cu privire la lumea înnoită de la sfârșitul veacurilor, vorbind despre *pământ nematerial* și *corpuri necorporale*, precum și despre cei *circumscriși necircumscriși* în cele *necircumscrise*, din toate rezultând un „grad maxim de imaterialitate și de spiritualitate prin îndumnezeirea după har, păstrând totuși materialitatea și sensibilitatea după natură"[82].

Prin urmare, spiritualizarea, transfigurarea și transparența materiei nu înseamnă o anulare a acesteia, deși lumina lui Hristos, care va lumina

[82] Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, pp. 260-261.

mai presus de lumina soarelui și a oricărei stele, va transfigura materia, materia va rămâne materie, însă, o materie înduhovnicită și transparentă. Cel care locuiește în lumina neapropiată (cf. *1 Timotei* 6, 16) va acoperi puterea luminii soarelui material (cf. *Matei* 24, 29) și se va arăta ca „Lumina neînserată" despre care vorbește *Apocalipsa*: „Și cetatea nu are trebuință de soare, nici de lună, ca să o lumineze, căci slava lui Dumnezeu a luminat-o și făclia ei este Mielul. Și porțile cetății nu se vor mai închide ziua, căci noaptea nu va mai fi acolo. Și noapte nu va mai fi; și nu au trebuință de lumina lămpii sau de lumina soarelui, pentru că Domnul Dumnezeu le va fi lor lumină și vor împărăți în vecii vecilor" (cf. *Apocalipsa* 21, 23, 25; 22, 5).

Lumea înnoită se va caracteriza prin frumusețe și transparență, incoruptibilitate și transfigurare, ca și copleșire a materiei de slava necreată a Sfintei Treimi. Sfântul Maxim afirmă că în veacul viitor drepții vor primi, prin har, locașul în Dumnezeu, ca loc mai presus de „unde" pentru că „Dumnezeu nu este «undeva», ci în chip absolut dincolo de orice «unde», este «loc necircumscris»și în El este locașul tuturor celor mântuiți"[83]. Între Dumnezeu și cei mântuiți nu va fi niciun interval.

5.5.4.1. Frumusețea și transparența

Lumea transfigurată și transparentă va fi o lume nespus de frumoasă. În ea se vor descoperi frumusețile așezate de Dumnezeu. Lumea înțeleasă ca dar al lui Dumnezeu este frumoasă și acum, însă în chipul înnoit al lumii vom descoperi bogăția adâncului ei exprimată într-un mănunchi de sensuri și frumuseți. Lumea înnoită va depăși starea de obiect opac, ca expresie a perpetuării patimilor omenești în ea. Ea va deveni străvezie pentru sensurile ei care duc la infinitul dumnezeiesc.

> „În viața de veci însă lumea va înceta de a fi obiect folositor pentru trupul nostru, devenind conținut sufletesc prin frumusețe. Lumea va deveni atunci de o mare frumusețe, căci va fi curată, pentru că trupurile

[83] Sf. Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, p. 391.

incoruptibile nu vor mai avea nevoie de ea pentru consum și oamenii nu se vor mai lupta plini de griji pentru a-și procura cele necesare din ea"[84].

În eshaton, cosmosul este văzut ca „locuința înduhovnicită a ființelor umane"[85], înțeleasă ca unică familie. În această „familie" există o trasparență în care fiecare va fi văzut de toți și în toți, fără confuzie. Hristos cu lumina Lui îi va umple pe toți și îi va face strălucitori în lumină într-o deplină „identitate și distincție"[86]. În explicarea stării eshatologice în Hristos, Părintele Stăniloae exprimă o legătură tainică între iubire, înțelegere și lumină, legătură pe care o identifică cu comuniunea[87]. Tot cosmosul va fi copleșit de lumina lui Hristos, care izvorăște nu din cosmos, ci din infinitatea lui Hristos și acoperă cosmosul, lumină care va copleși distanțele și va pătrunde pe toți și pe toate care vor fi unificați în această lumină fără confuzie într-o sărbătoare veșnică.

De aceea, „în fața înviată a lui Hristos [...] noi vom contempla lumea inundată de rațiunile Sale divine"[88], acestea fiind trăsăturile feței Sale, care se vor reflecta pe fața fiecăruia dintre noi în mod personal, lumea fiind subiectivizată în Hristos și în noi înșine adunați în El[89]. Pe de o parte, fiecare om este după chipul lui Dumnezeu, iar pe de altă parte, dezvoltă în solidaritate cu ceilalți oameni acest chip și acesta este realizat după modelul Treimii.

5.5.4.2. Incoruptibilitatea și transfigurarea

Lumea înnoită nu va fi doar frumoasă și transparentă, ci și incoruptibilă prin transfigurare. Incoruptibilă va fi materia lumii după cum

[84] Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, pp. 264-265.

[85] Pr. Dumitru Stăniloae, „Sâmbăta, ziua morților – Duminica, ziua învierii și a vieții fără de sfârșit", în: *Ortodoxia*, XXXIII (1981), 2, p. 133.

[86] Pr. D. Stăniloae, „Sâmbăta, ziua morților – Duminica, ziua învierii și a vieții fără de sfârșit", p. 133.

[87] Pr. D. Stăniloae, „Sâmbăta, ziua morților – Duminica, ziua învierii și a vieții fără de sfârșit", p. 133.

[88] Pr. Dumitru Stăniloae, „Chipul lui Dumnezeu și responsabilitatea lui în lume", în: *Ortodoxia*, XXV (1973), 3, p. 362.

[89] Pr. D. Stăniloae, „Chipul lui Dumnezeu și responsabilitatea lui în lume", p. 362.

incoruptibile vor fi și trupurile înviate. Există o co-relaționare între materia nestricăcioasă a lumii și materia nestricăcioasă a trupurilor înviate. „Pentru că și făptura însăși se va izbăvi din robia stricăciunii, ca să fie părtașă la libertatea măririi fiilor lui Dumnezeu. Căci știm că toată făptura împreună suspină și împreună are dureri până acum. Și nu numai atât, ci și noi, care avem pârga Duhului, și noi înșine suspinăm în noi, așteptând înfierea, răscumpărarea trupului nostru" (*Romani* 8, 21-23).

Transfigurarea nu înseamnă că trupurile înviate nu vor avea și un conținut material, fără substanță, numai forma, ci trupurile înviate vor avea și formă și conținut material, după cum vor avea o identitate personală, adică trupul propriu cu caracterele personale[90]. Deci, va fi o *anumită* identitate a materiei din trupul de pe pământ cu trupul înviat al fiecărui om.

„Taina întrupării Cuvântului cuprinde în sine înțelesul tuturor ghiciturilor și tipurilor din Scriptură, și știința tuturor făpturilor văzute și cugetate. Căci cel ce a cunoscut taina crucii și a mormântului a înțeles rațiunile celor mai înainte spuse; iar cel ce a cunoscut înțelesul tainic al învierii a cunoscut scopul spre care Dumnezeu a întemeiat toate de mai înainte"[91].

Astfel, creația și învierea sunt pentru Sfântul Maxim două momente complementare ale aceleași deschideri a lui Dumnezeu spre făptură. Prin teologia Logosului, Care împreună ziditor fiind cu Tatăl și cu Duhul Sfânt și Care este Ipostasul Care Se întrupează, se descoperă relația strânsă între creație și înviere. Însușirile naturale ale sufletului și trupului nu sunt desființate, ci copleșite de slavă, Dumnezeu Se face transparent cu toată slava prin suflet și trup.

Sfântul Maxim evidențiază transfigurarea omului și cosmosului în lumină la *învierea de apoi*, în starea eshatologică:

„Atunci și omul de acum va învia împreună cu lumea, ca partea cu întregul și ca lumea mică împreună cu lumea mare, dobândind

[90] Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, p. 270.

[91] Sf. Maxim Mărturisitorul, *Cele două sute de capete despre cunoștința de Dumnezeu...*, I, 66, p. 182.

puterea să nu se mai poată strica. Şi tot atunci trupul se va face asemenea sufletului, iar cele sensibile, asemenea celor inteligibile, în privinţa cinstei şi a slavei, arătându-se în toate o singură putere dumnezeiască printr-o prezenţă luminoasă şi activă, potrivit cu fiecare. Iar această putere va păstra prin ea nedesfăcută legătura unirii pentru veacurile nesfârşite"[92].

Transfigurarea materiei universului şi transfigurarea trupurilor înviate este „taina materiei înduhovnicite", cum o numea Părintele Stăniloae, şi se referă la depăşirea în om şi cosmos a oricărei coruptibilităţi, bătrâneţi şi a morţii, legile cosmosului şi ale trupului omului vor fi copleşite de legea Duhului, adică nu va mai fi o materie bătrână şi o materie tânără, ci „materia universului înviat şi a trupurilor înviate va fi o energie veşnic tânără, diafană, transparent perfect şi de mare fineţe al frumuseţilor stărilor şi mişcărilor spirituale, fără a înceta să aibă capacitatea unor forme şi o consistenţă"[93], aşa încât „formele vor fi expresia cea mai fină a stărilor spirituale, iar consistenţa va fi plină de elasticitate"[94], teologia ortodoxă mărturisind credinţa într-o „veşnicie a materiei, a unei materii nestingherit transfigurată de puterea şi bogăţia infinită a vieţii spirituale şi de energiile divine"[95].

5.5.5. *Judecata universală*

„Şi iarăşi va să vină cu slavă să judece viii şi morţii, a Cărui Împărăţie nu va avea sfârşit". Aceasta este dogma Bisericii întemeiată pe Sfintele Scripturi, în care ni se mărturiseşte, ca dealtfel în multe pilde ale Împărăţiei (talanţilor, celor zece fecioare, nunta fiului de împărat), că Hristos, care S-a Înălţat la ceruri, prezent în Biserică şi Taine, va veni

[92] Sf. Maxim Mărturisitorul, *Mystagogia, cosmosul şi sufletul, chipuri ale Bisericii*, VII, trad. Pr. D. Stăniloae, Ed. Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 2000, p. 27.

[93] Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, p. 278.

[94] Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, p. 278.

[95] Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, p. 278.

la sfârşitul veacurilor şi va judeca stând pe *tron*, iar Împărăţia Lui nu va avea sfârşit. Fiecare om va fi judecat personal (cf. *Romani* 14, 10; *2 Corinteni* 5, 10), „cărţile ce se vor deschide" (*Daniel* 7, 10; *Apocalipsa* 20, 12) fiind conştiinţele oamenilor, interioritatea lor deschisă ca o carte, derulată ca un film. Judecata este în noi, în interiorul nostru, în tot ceea ce am făcut, simţit, realizat, stricat sau înşelat, în tot ceea ce purtăm atunci cu noi. Din această perspectivă ziua celei de-a doua veniri şi judecata este numită şi *epifanie*. „Eu te îndemn deci stăruitor în faţa lui Dumnezeu şi a lui Hristos Iisus, Care va să judece viii şi morţii, la arătarea Lui şi în împărăţia Lui" (*1 Timotei* 4, 1).

Criteriul judecăţii universale îl reprezintă sinteza Legii, Prorocilor şi Evangheliei: iubirea faţă de Dumnezeu şi de semeni cu care Hristos Se identifică în faptele milei trupeşti şi sufleteşti. Toate acestea ţes haina de nuntă a Împărăţiei. „Iar intrând împăratul ca să privească pe oaspeţi, a văzut acolo un om care nu era îmbrăcat în haină de nuntă. Şi i-a zis: Prietene, cum ai intrat aici fără haină de nuntă? El însă a tăcut" (*Matei* 22, 11-12). În lumina şi transparenţa stării Împărăţiei, goliciunea fiecăruia se va vedea, omul rămânând fără argumente viclene. Dialectica şi părerea de sine, aproximaţia şi făţărnicia nu vor avea nicio relevanţă şi putere. Totul va fi umplut de lumină, o lumină a evidenţei, fără vreo împletire cu umbra sau întunericul. Judecata se va desfăşura în lumină, nu în promiscuitate. Acolo noapte nu va mai fi (cf. *Apocalipsa* 21, 25), slava lui Hristos luminând pururi (cf. *Apocalipsa* 21, 23). Fără modelarea prin virtute şi har, după chipul Celui după care am fost creaţi, nu putem rămâne la ospăţul duhovnicesc şi plin de slavă al Împărăţiei. Suntem incompatibili cu lumina şi transparenţa acelei stări şi de aceea, datorită întunericului din noi, sentinţa poate fi: „Legaţi-l de picioare şi de mâini şi aruncaţi-l în întunericul cel mai din afară. Acolo va fi plângerea şi scrâşnirea dinţilor" (*Matei* 22, 13). Tema veşmântului rămâne constantă de la *Facerea* la *Apocalipsa*, trecând prin Tainele Bisericii ca experienţă anticipată a Împărăţiei.

La Judecata universală participă toţi oamenii, într-o transparenţă în care cele interioare ale tuturor vor fi la vederea tuturor. Determinante pentru starea omului în veşnicie vor fi raporturile om – Dumnezeu,

om – om și om – cosmos și a omului cu sine însuși ca ființă creată după chipul lui Dumnezeu, toate acestea făcând parte din responsabilitatea omului și realizarea desăvârșirii după chipul Celui care l-a creat. Textul din *Matei* 25, 31-46 descoperă judecata universală de la sfârșitul veacurilor. El descoperă un Dumnezeu personal Care Se identifică cu suferințele și nevoile existențiale ale oamenilor: lipsa hranei, a compasiunii, prezența bolii, a singurătății și părăsirii de către ceilalți. Judecata universală pleacă de la modul de raportare a fiecărui om la realitățiile și darurile din viața pământească, de la modul în care s-a raportat în concret la semeni, creați *după chipul* lui Dumnezeu și prin aceasta la Dumnezeu Însuși, precum și la întreaga creație ca dar și responsabilitate. Acest criteriu al judecății concentrat în realitatea *după chipului* din fiecare om reprezintă expresia iconomiei divine cu privire la creație, unificând începutul, mijlocul și sfârșitul, creația-Întruparea-judecata.

Dacă în criteriul judecății vedem o identificare a lui Dumnezeu cu semenii noștri, tot în acest criteriu vedem și modul în care trebuie și noi să ne identificăm cu Dumnezeu în Hristos după modelul Său, adică în ce măsură am iubit ca El pe semenii noștri, i-am ajutat, i-am căutat, i-am iertat. Cele două perspective se descoperă unificate cruciform în criteriul judecății universale, vertical-orizontal, transcendent-imanent, în iubirea dintre Dumnezeu-om-semeni. Această iubire interpersonală va fi criteriul și exigența de culme a judecății universale, ca judecată personală a fiecărui om în văzul tuturor, oameni și îngeri. De aceea spune Părintele Stăniloae că „în Hristos vom vedea atunci chipul fiecărui om; în fiecare om vom vedea o rază a feței lui Hristos: Atunci vom vedea că neiubind un om, pe Hristos nu L-am iubit în acel om și n-am lăsat pe Hristos să-l iubească în noi"[96]. Sf. Maxim Mărturisitorul scrie, tâlcuind textul din *Ioan* 5, 22, că Tatăl nu judecă pe nimeni, ci toată judecata a dat-o Fiului:

> „Ca Dumnezeu, nici Tatăl, nici Fiul nu va judeca pe nimeni. Căci nici omul nu se face judecător al celor necuvântătoare, ci al

[96] Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, p. 290.

> oamenilor. Deci Tatăl a dat toată judecata Fiului, nu întrucât Fiul este Dumnezeu, ci întrucât S-a făcut om. Iar acesta va judeca pe toți, comparând viețuirea Sa ca om cu a noastră. Iar «cuvântul Lui care va judeca» este învățătura pe care a arătat-o prin fapte, după cum s-a scris: «Cele ce a început Iisus să le *facă* și să le *învețe*»"[97].

De aceea, există o neliniște și frică a fiecărui om în așteptarea judecății, care nu este decât developarea conținutul vieții sale pe pământ, așezat în lumina iubirii lui Hristos. În măsura în care conținutul vieții omului pe pământ se va integra criterilor judecății deja anunțate în Evanghelii, omul va fi găsit având „haina de nuntă", „untdelemnul din candelă", fiind „pământul cel bun", „sluga bună și credincioasă", toate trimițând la imagini din pildele evanghelice care vestesc judecata finală. Va fi o descoperire copleșitoare a tuturor celor ascunse ale oamenilor și istoriei, o reciprocă și simultană descoperire a adâncurilor conștiințelor umane. Un fel de „ecran universal", în care toți îi vor vedea pe toți, fără părtinire sau tăinuire, dialectica și confuzia generată de „pomul cunoștinței binelui și răului" fiind suspendate. Faptele și stările care au condus la deciziile și faptele omului, dar și consecințele faptelor omului în istorie și în viețile altor oameni, vor fi descoperite, o privelițte copleșitoare a adâncurilor de taină ale omului și istoriei sale. Va fi o privelițte fără măștile istoriei și ale oamenilor din ea. Urâtul și frumosul din istorie, precum și viața fiecărui om se vor descoperi, virtuțile și patimile, sfințenia și fărădelegea, o întâlnire univesală fără măști, în lumina înțelepciunii, iubirii și ordinii divine, a adevărului despre om și cosmos descoperit în Iisus Hristos. Această priveliște nu va fi statică, ci dinamică, oamenii reacționând cu bucurie și dorință de comuniune față de virtute, sfințenie și frumos și cu delimitare față de cei care au lucrat fărădelegea, nedreptatea, minciuna și ura, toate generând atât întărirea în dialogul iubirii, sfințeniei și comuniunii

[97] Sf. Maxim Mărturisitorul, *Întrebări, nedumeriri, răspunsuri*, 25, în coll. *Filocalia*, vol. 2, pp. 262-263.

interpersonale, cât și căderea din dialogul iubirii și singurătatea înțeleasă ca întunericul cel mai din afară.

Este foarte important să arătăm că judecata universală nu va avea nimic din modelele judecăților omului din lumea aceasta. Dumnezeu rămâne consecvent cu Sine Însuși atât înainte, cât și în judecată și după judecată. Aceeași lumină a Feței lui Hristos va străluci și peste cei drepți și peste cei păcătoși. Modul de receptivitate a aceste lumini, una și aceeași, va fi diferit, în funcție de treapta de realizare a desăvârșirii fiecărui om. Adică, cei drepți vor recepta lumina lui Hristos ca lumină, o continuare în veșnicie la un grad maxim a familiarității și comuniunii în lumina lui Hristos, de care ne dau mărturie viețile sfinților, iar cei păcătoși, care au lucrat cele ale întunericului, vor recepta lumina lui Hristos ca foc mistuitor, care arde. Prin urmare, prezența lui Dumnezeu manifestată personal în lumină este pretutindeni, chiar și în iad, dar în iad este receptată ca foc mistuitor, nu ca lumină și slavă. Iadul nu înseamnă absența lui Dumnezeu, ci receptarea prezenței lui Dumnezeu ca foc mistuitor. Romanidis, explicând teologia icoanei celei de-a Doua Veniri, arată că

> „din tronul lui Dumnezeu iese Lumina, care îi luminează pe drepți, și din același tron al lui Dumnezeu iese și râul de foc, care îi mistuie pe păcătoși: Lucrul acesta înseamnă că atât Lumina, care îi luminează pe drepți, cât și focul, care îi arde pe păcătoși, ies din Dumnezeu și sunt necreate. Lumina care îi luminează pe drepți este energia luminătoare a lui Dumnezeu, iar focul, care îi arde pe păcătoși, este energia arzătoare a lui Dumnezeu. Lumina pentru drepți este lipsită de ardere, iar focul pentru păcătoși este lipsit de strălucire. Iar împărtășirea de una sau de cealaltă se leagă de faptul că drepții se aflau, pe când trăiau, pe treapta luminării minții (*νοῦς*) și a îndumnezeirii, de aceea harul lui Dumnezeu lucra ca Lumină, în timp păcătoșii nu se curățiseră și de aceea trăiau harul lui Dumnezeu ca foc”[98].

[98] I. Romanidis, *Dogmatica empirică*, vol. II, p. 538.

Observăm rolul pocăinței omului înainte de despărțirea sufletului de trup, ca o condiție a împărtășirii din energia luminătoare și îndumnezeitoare a lui Dumnezeu. Cei care au lucrat pocăința în viața lor pământească sunt în măsură să se împărtășească din energia luminătoare și îndumnezeitoare ca proces continuu al desăvârșirii, din slavă în slavă, în viața cea veșnică.

Sf. Maxim Mărturisitorul explică acest paradox pentru mințile noastre:

> „sub raportul existenței și al existenței veșnice, Dumnezeu va cuprinde pe toți, fiind în toți prezent; dar sub raportul fericirii veșnice, va cuprinde în chip deosebit numai pe îngerii și pe oamenii sfinți, lăsând celor ce nu sunt așa nefericirea veșnică, ca rod al voinței lor”[99].

În conformitate cu firea, Dumnezeu este în toți, în cei buni și în cei răi, îi cuprinde pe toți, dar nu toți se vor împărtăși la fel din Dumnezeu.

Aceasta arată că toți oamenii vor vedea slava lui Dumnezeu, de aici darul oferit de Dumnezeu tuturor, însă în funcție de starea lor duhovnicească, unii vor vedea slava ca lumină iubitoare, iar alții ca foc mistuitor. Din acest punct de vedere, putem spune că raiul și iadul există din perspectiva stării duhovnicești a oamenilor, cărora Dumnezeu le arată slava Sa, însă ei o receptează și experiază diferit, aceeași lumină care luminează pe cei sfinți și arde pe cei păcătoși. În aceeași perspectivă dezvoltă ideea și Părintele Stăniloae, care scrie: „Totul va fi copleșit de slava feței lui Hristos. Dar aceasta va apărea celor ce nu L-au cunoscut ca foc consumator, iar celor drepți, ca lumină iubitoare a toate acoperitoare”[100]. Prin urmare, nu există loc din care Dumnezeu să fie absent, chiar și iadul nu înseamnă o absență totală a lui Dumnezeu, ci o percepere distorsionată a lui și o adâncire a omului în singurătate, întuneric și suferință ca despărțire voită de izvorul întregii realități. „De mă voi sui în cer, Tu acolo ești. De mă voi coborî în iad, de față ești” (*Psalmul* 138, 8). Dumnezeu este de față ca Lumină și în iad, însă aici,

[99] Sf. Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, 61, pp. 395-396.
[100] Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, p. 288.

din cauza interiorității întunecate și distorsionate a oamenilor, lumina și iubirea Lui vor fi receptate ca foc mistuitor și întuneric.

Aceasta este altceva decât apocatastaza. Termenul *apokatastasis* înseamnă restabilirea în starea inițială, concepția despre apocatastază nu este decât o speculație teologică potrivit căreia la sfârșitul lumii toți oamenii, indiferent ce au realizat sau nerealizat, inclusiv demonii, se vor mântui. Termenul *apocatastază* apare o singură dată în Scriptură și se referă la Împărăția lui Dumnezeu, care va veni la sfârșitul istoriei când vor fi reașezate toate (cf. *Faptele Apostolilor* 3, 19-21). Textul este diferit de înțelesul teoriei apocatastazei influențate de filosofia antică și dezvoltată de Origen.

Teoria apocatastazei a fost condamnată la Sinodul al V-lea Ecumenic de la Constantinopol (553). Consecințele unei asemenea speculații teologice, care își are originea involuntar în gândirea lui Origen și a Sf. Grigorie de Nyssa, deși aspectele trebuie nuanțate, sunt deosebit de grave, întrucât: a) suspendă importanța judecății lui Dumnezeu; b) suspendă deosebirea între oameni răi și buni; c) suspendă importanța urcușului omului spre desăvârșire; d) suspendă importanța timpului ca timp al mântuirii. Toate acestea sunt într-o contradicție directă cu textele Sfintei Scripturi și ale Sfinților Părinți. Dacă la Origen întâlnim în mod explicit învățătura despre apocatastază, în ceea ce îl privește pe Sf. Grigorie de Nyssa sunt necesare câteva nuanțări pe care le întâlnim la Sf. Maxim Mărturisitorul și nu au legătură cu perspectiva origenistă asupra apocatastazei. Apărând poziția Sf. Grigorie de Nyssa, acuzat de unii că susține apocatastaza, Sfântul Maxim scrie:

> „Biserica cunoaște trei restaurări (apocatastaze). Una e a fiecăruia în parte, pe temeiul virtuții; prin aceasta se restaurează fiecare ins care a împlinit în sine rațiunea virtuții. A doua e aceea a firii întregi la înviere; e restaurarea în nestricăciune și nemurire. Iar a treia, de care vorbește mai mult în tratatele sale Grigorie al Nyssei, este restaurarea puterilor sufletești, căzute prin păcat, în starea în care au fost create. Căci precum toate își vor primi prin învierea trupului la vremea sperată nestricăciunea, așa trebuie să lepede și puterile pervertite

> ale sufletului, în cursul prelungirii veacurilor, amintirile păcatului sălășluite în el, și, străbătând (sufletul) toate veacurile și neaflând odihnă, să vină la Dumnezeu, Cel ce nu are sfârșit. Și astfel prin recunoașterea bunurilor, nu prin împărtășirea de ele, să reprimească (sufletul) puterile sale și să fie restaurat și să se arate că Făcătorul nu e cauza răului"[101].

Sf. Grigorie de Nyssa, în textele în care există tendințe spre a susține apocatastaza, nu se referă la perspectivele lui Origen asupra ei, ci la apocatastaza puterilor sufletului în starea lor înainte de cădere, în sensul că toți vor fi restaurați, toți vor învia, vor scăpa de „hainele de piele", chiar și păcătoșii, existând o deplină apocatastază a întregii creații, dar nu toți vor cunoaște comuniunea cu Dumnezeu, împărtășirea din El și de aici existența veșnică a iadului ca rezultat al liberei alegeri a omului[102]. Răul va înceta să existe, noapte nu va mai fi și nici moarte pentru că nu au existență ontologică, dar: a) cei care au ales să se despartă de Dumnezeu nu încetează să fiinteze; b) la A Doua Venire este restaurată firea, nu voința omului, toți oamenii vor învia, dar nu toți vor fi în comuniune cu Dumnezeu, rămânând împietriți în propria lor alegere[103].

Dintre argumentele care în decursul timpului au fost dezvoltate în favoarea apocatastazei, amintim: a) Dumnezeu nu poate pedepsi veșnic pe cineva care nu greșește veșnic; b) sfinții din Împărăție nu se pot bucura deplin de fericire știind că unii dintre cei pe care îi iubesc sunt în chinurile veșnice ale iadului; c) dacă Dumnezeu este bun, iadul nu poate fi veșnic. La acestea, teologia ortodoxă răspunde arătând că: a) Dumnezeu nu pedepsește veșnic pe nimeni, dar nici nu poate lucra împotriva voinței cuiva care s-a împietrit în răutate și lipsă de comuniune, rămânând astfel veșnic în starea pe care a lucrat-o încă din vremea vieții pe pământ; Dumnezeu nu pedepsește, ci respectă cu consecvență taina libertății cu care din iubire a dotat făptura Sa; Dumnezeu așteaptă veșnic ca făptura să se întoarcă, Biserica se roagă neîncetat pentru mântuirea făpturilor, însă

[101] Sf. Maxim Mărturisitorul, *Întrebări, nedumeriri și răspunsuri*, 13, p. 256.
[102] H. Vlachos, *Viața după moarte*, pp. 242-245.
[103] H. Vlachos, *Viața după moarte*, pp. 246-247.

această deschidere iubitoare a lui Dumnezeu și a Bisericii sunt limitate de propria voință împietrită în rău a celor din starea propriului iad; b) fericirea sfinților este un dar care copleșește și luminează totodată sensul creației; în acest dar se descoperă rațiunea pentru care unii sunt în iad, adică respectarea propriei lor alegeri, și bunătatea nemărginită și veșnic disponibilă a lui Dumnezeu; c) Dumnezeu este bun și luminează cu aceeași lumină necreată a bunătății Sale toate, chiar și iadul, însă dacă cei din rai receptează în bunătatea lor, bunătatea lui Dumnezeu ca lumină, cei din iad, receptează în răutatea lor, bunătatea lui Dumnezeu ca foc mistuitor. Elemente ale învățăturii despre mântuirea universală a tuturor prin infinita iubire a lui Dumnezeu față de creaturile Sale le întâlnim tot mai răspândite în teologia modernă, de la Nikolai Berdiaev până la Olivier Clement, Kallistos Ware și Ilarion Alfeyev[104].

Andrew Louth redă o conversație dintre Sf. Siluan Athonitul și un alt eremit athonit cu privire la această temă din care ar reieși că sfântul susține teoria apocatastazei:

> „Dumnezeu îi va pedepsi pe toți ateii, care vor arde în focul cel veșnic. Vizibil chinuit, starețul Siluan i-a răspuns: Ei bine, spune-mi rogu-te, dacă ajungi în rai și de acolo poți vedea cum arde cineva în focul iadului, vei putea fi în pace? Ce să fac? E vina lor, a spus celălalt. Atunci cu fața îndurerată starețul a răspuns: Iubirea nu poate îndura acest lucru. Trebuie să ne rugăm pentru toți oamenii"[105].

Alfeyev subliniază faptul că:

> „în epoci diferite, teologii au abordat ideea mântuirii universale prin diferite căi și că există în legătură cu acest subiect o continuitate între primii Părinți ai Bisericii și teologii din veacul al XX-lea. Trebuie să mai subliniem și faptul că atât în vechime, cât și în vremurile moderne această temă a fost adusă în discuție într-un context de speranță și de rugăciune, accentul fiind pus pe iubirea nesfârșită a lui Dumnezeu, Care dorește mântuirea omenirii întregi"[106].

[104] Andrew Louth, *Introducere în Teologia Ortodoxă*, trad. D. Mîrșanu, Ed. Doxologia, Iași, 2014, p. 243.

[105] A. Louth, *Introducere în Teologia Ortodoxă*, pp. 243-244; Arhim. Sofronie Saharov, *Viața și învățăturile starețului Siluan Athonitul*, trad. Pr. I. Ică, Ed. Deisis, Sibiu, 1999, p. 42.

Deși la prima vedere iadul nu se conciliază cu iubirea infinită a lui Dumnezeu față de făpturile Sale, trebuie să spunem încă o dată că iadul nu este opera lui Dumnezeu, ci tocmai a alegerii omului, care, datorită orientării sale libere, dobândește iadul. Dumnezeu luminează cu lumina Sa iubitoare totul, însă aceeași lumină care pentru cei sfinți apare ca lumină a fericirii veșnice, pentru cei nedrepți apare ca foc al nefericirii veșnice. Este vorba nu de vreo pedeapsă a lui Dumnezeu, ci despre receptivitatea distorsionată a iubirii lui Dumnezeu pentru cei aflați în propriul iad al neputinței de a iubi și, de aici, al propriei contradicții. Iubirea infinită a lui Dumnezeu rămâne peste tot aceeași, însă modul de receptivitate al ei este diferit datorită libertății persoanei. Într-adevăr, Dumnezeu așteaptă în veci întoarcerea omului, Biserica se roagă necontenit pentru mântuirea oamenilor, omul se roagă în veci pentru om, dar pot exista oameni care să refuze în libertatea lor iubirea lui Dumnezeu, rugăciunile Bisericii și rugăciunile celor dragi, care îi compătimesc și se află în rai. Ei rămân în iadul lor pentru că nici Dumnezeu, nici Biserica și nici vreun om oarecare nu pot lucra împotriva voinței lor pentru a avea o mântuire a tuturor.

Apocatastaza reprezintă premisa nihilismului actual în care totul este permis, a relativismului dogmatic, duhovnicesc și existențial, adâncit continuu prin lipsa de responsabilitate.

5.5.6. *Viața veșnică*

Întâi de toate, *viața veșnică* este darul Sfintei Treimi oferit omului în Hristos, Fiul Unul-Născut al Tatălui, *dat* odată pentru totdeauna din

[106] Ilarion Alfeyev, *Taina credinței. Introducere în Teologia Dogmatică Ortodoxă*, trad. F. Dumas, Ed. Doxologia, Iași, 2014, p. 362.

iubire spre mântuirea oamenilor, ca oricine crede în El să nu piară, ci să aibă *viață veșnică* (cf. *Ioan* 3, 16). Viața veșnică nu este doar *dar*, ci și *chemare* după îndemnul „cucerește viața veșnică la care ai fost chemat" (*1 Timotei* 6, 12). Viața veșnică este o realitate, un mod de viață unic care implică adâncurile ontologice și personale ale omului, este cunoașterea Treimii, unirea în har și iubire cu Sfânta Treime (cf. *Ioan* 17, 3). Calea spre *viața veșnică* este tocmai Cel pe care Tatăl l-a dat pentru răscumpărarea noastră din moarte, adică Hristos, Fiul lui Dumnezeu și este în primul rând o cale interioară prin unire și părtășie la trupul înviat al lui Hristos. Un eveniment sacramental-eclesial care anticipează starea Împărăției. „Cel ce mănâncă Trupul Meu și bea Sângele Meu are viață veșnică, și Eu îl voi învia în ziua cea de apoi" (*Ioan* 6, 54), fiind în legătură cu făgăduința „Și Eu vă rânduiesc vouă împărăție, precum Mi-a rânduit Mie Tatăl Meu. Ca să mâncați și să beți la masa Mea, în împărăția Mea" (*Luca* 22, 29-30).

Această părtășie cu Hristos spre viața veșnică se realizează în Duhul Sfânt, în Biserică, după Împărtășire, creștinii mărturisesc că au văzut Lumina cea adevărată și au luat Duhul cel ceresc, de aceea Apostolul Pavel scrie că „cel ce seamănă în Duhul, din Duh va secera viață veșnică" (*Galateni* 6, 8). A rămâne în Hristos, în părtășia Treimii, înseamnă că deja experiem viața cea veșnică. „Și aceasta este mărturia, că Dumnezeu ne-a dat viață veșnică și această viață este în Fiul Său. Cel ce are pe Fiul are viața; cel ce nu are pe Fiul lui Dumnezeu nu are viața. Acestea am scris vouă, care credeți în numele Fiului lui Dumnezeu, ca să știți că aveți viață veșnică" (*1 Ioan* 5, 11-13). Viața veșnică accentuează lucrarea perihoretic-personală a Treimii în noi. „În ziua aceea veți cunoaște că Eu sunt întru Tatăl Meu și voi în Mine și Eu în voi" (*Ioan* 14, 20).

Viața veșnică este o înaintare a omului în același infinit, o mișcare în jurul Celui veșnic, o participare la veșnicia vieții dumnezeiești tripersonale, care este nesfârșită și îndumnezeitoare.

Distorsionări ale învățăturii Bisericii despre viața cea veșnică, ca realitate deschisă în Iisus Hristos, întâlnim în teoria despre reîncarnare. Teoria reîncarnării susține că eternitatea este o succesiune indefinită de existențe fericite sau nefericite, oamenii fiind liberi de a accesa o

viață bună sau rea, răul fiind învins la sfârșit. Teoriile care se încadrează în această perspectivă au un caracter substanțialist și impersonal cu consecințe devastatoare pentru responsabilitatea vieții omului în înaintarea în comuniunea cu Dumnezeu ca Persoană, întrucât: a) confundă eternitatea cu timpul, faptele omului săvârșite în istorie pierzând caracterul unic; b) se pierde unicitatea și identitatea trupului în unitate cu sufletul, sufletul peregrinând prin reîncarnări succesive prin nenumărate trupuri; c) creditează dualismul ontologic potrivit căruia ființa lumii nu este bună, răul fiind consecința voinței omului, ci binele și răul constituie ființa lumii, de unde lipsa de responsabilitate a omului înaintea lui Dumnezeu; d) în evoluția omului prin reîncarnări succesive, libertatea și identitatea personală a omului, precum și existența unui Dumnezeu personal, iubitor și drept sunt înlocuite cu structuri impersonale, deterministe și în contradicție cu datul și structurile creației omului.

Pentru a combate teoriile antroposofilor, Părintele Stăniloae recurge la metoda prin care Părinții Bisericii au combătut origenismul:

> „Orice veșnicie, care nu începe printr-o judecată, orice veșnicie evoluționistă, orice veșnicie impersonală, care e pasivă față de gândirea și de făptuirea mea, continuând să înaintez în ea în mod automat, dezbracă viața pământească a omului de seriozitatea ei decisivă. Numai o veșnicie care e despărțită printr-o prăpastie de viața lumii, la care nu se poate ajunge decât prin Dumnezeu cel personal, impune un caracter de decizie actelor de pe pământ ale omului. Numai când veșnicia privește asupra mea prin Dumnezeu cel personal, ea devine pentru mine factor de supremă seriozitate"[107].

Argumentul central al teologiei ortodoxe în combaterea teoriei reîncarnării și a derivatelor ei rezidă în indestructibilitatea ipostasului, a existenței omului dincolo de despărțirea sufletului de trup, care și în despărțire rămân unul pentru celălalt în legătură, o legătură care după învierea trupurilor va fi veșnică.

[107] Pr. D. Stăniloae, „Judecata particulară după moarte", p. 545.

Teologia ortodoxă a dezvoltat trei concepte cu privire la realitatea vieții veșnice.

5.5.6.1. Îndumnezeirea

Frumusețea omului în rai era o frumusețe a virtualității îndumnezeirii pe care Adam o avea, o stare perfectibilă, dinamică, de mișcare spre îndumnezeire. Starea cea dintâi avea în ea îndumnezeirea ca mișcare în dezvoltare. În Hristos firea noastră căzută din această mișcare spre îndumnezeire a devenit firea Lui și a fost îndumnezeită. Îndumnezeirea omului are la bază înnomenirea Logosului veșnic, idee care străbate întreaga literatură patristică.

> „Întruparea lui Dumnezeu ne este chezășie sigură a nădejdii de îndumnezeire a firii oamenilor. Atât de deplin îl va face pe om Dumnezeu, cât de deplin S-a făcut Dumnezeu om. Căci e vădit că Cel ce S-a făcut om fără de păcat, va îndumnezei firea fără preschimbarea ei în Dumnezeu; și atât îl va ridica pe om din pricina Sa, cât S-a coborât El din pricina omului"[108].

De aceea, Sf. Maxim Mărturisitorul împarte veacurile în veacuri pentru taina Întrupării și veacuri pentru taina îndumnezeirii omului; dacă cele dintâi au ajuns la sfârșitul lor, cele referitoare la îndumnezeirea omului nu au ajuns[109]. De asemenea, în viața de aici, lucrăm virtuțiile spre îndumnzeire, iar în viitor, omul va pătimi îndumnezeirea, încetând a mai lucra virtuțiile. De la Întruparea Logosului există o lucrare în așteptare, în vederea pătimirii îndumnezeirii care nu are hotar. Această lucrare în așteptare, în credință și în mărturisire, se realizează în Biserică și Taine, având o permanentă iradiere cosmică, istorică și socială. Întruparea nu încheie doar o succesiune de veacuri, ci reprezintă ținta finală a totalității timpului cencentrat în Hristos, ca bază a îndumnezeirii.

[108] Sf. Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, 22, p. 105-106.
[109] Sf. Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, 22, p. 101.

> „Dacă Domnul nostru Iisus Hristos este începutul, mijlocul și sfârșitul tuturor veacurilor trecute, prezente și viitoare, pe drept cuvânt putem zice că a ajuns la noi, în virtualitatea credinței, sfârșitul veacurilor destinate îndumnezeirii celor vrednici, care actual se va face arătat după har în viitor"[110].

Firea umană îndumnezeită a lui Hristos se întipărește în firea fiecărui om care viețuiește în Hristos așa încât „oglindește pe fața lui descoperită strălucirea umanității transfigurate a lui Hristos devenită strălucire a lui"[111], iar în acel moment „omul s-a făcut transparent pentru Hristos cel schimbat la față sau îndumnezeit în umanitatea lui"[112]. Cu alte cuvinte, în viața veșnică atât sufletul, cât și trupul celui îndumnezeit se vor umple de slava trupului și sufletului îndumnezeite a lui Hristos. Veacurile duhului, cum le numește Sfântul Maxim, care urmează după veacurile vieţuirii în trup, sunt veacurile în care „pătimim prefacerea îndumnezeirii prin har"[113], în pasivitate, fără puterile noastre și această prefacere ca îndumnezeire nu va avea sfârșit[114].

În veacul viitor, omul va „pătimi îndumnezeirea", mai presus de fire, o mișcare stabilă din slavă în slavă, o împărtășire personală de adâncurile infinite și inepuizabile ale Persoanelor Treimii.

> „Sunt și veacuri temporale, dar sunt și veacuri mai presus de timp, în care nu mai lucrăm, ci pătimim îndumnezeirea la nesfârșit, în acest sens se spune: acum și pururi și în vecii vecilor. Dar Dumnezeu este mai presus și de veacurile netemporale. Veacurile netemporale sunt proprii făpturilor ce se îndumnezeiesc, sunt cicluri ale îndumnezeirii nesfârșite"[115].

[110] Sf. Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, 22, p. 102.
[111] Calist Catagygiotul, *Despre viața contemplativă*, în coll. *Filocalia*, vol. 8, trad. Pr. D. Stăniloae, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1979, p. 506, nota 891.
[112] Calist Catagygiotul, *Despre viața contemplativă*, p. 506, nota 891.
[113] Sf. Maxim Mărturusitorul, *Răspunsuri către Talasie*, 22, p. 102.
[114] Sf. Maxim Mărturusitorul, *Răspunsuri către Talasie*, 22, p. 102.
[115] Sf. Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, 22, p. 102, nota 48.

5.5.6.2. Ziua a opta

Ziua a opta, ziua Împărăției veșnice, fără determinările și limitările timpului și ale unei lumi supuse stricăciunii și morții. Ziua a opta înseamnă restabilirea omului și cosmosului în transparența și unitatea care va desființa opacitatea, stricăciunea și dualismul suflet-trup, interior-exterior, trecut-prezent-viitor, noapte-zi. Este ziua luminii neînserate.

Aspectul soteriologic al timpului și mișcării este surprins de Sf. Maxim Mărturisitorul în simbolismul zilelor creației, ziua a opta fiind ziua desăvârșirii, dincolo de timp:

> „Ziua a șasea, după Scriptură, arată împlinirea celor ce sunt sub fire; a șaptea pune capăt (circumscrie) mișcării temporale; iar a opta închipuiește felul stării celei mai presus de fire și de vreme. [...] Ziua a șasea este ultima împlinire a faptelor naturale ale vieții; a șaptea este isprăvirea și oprirea cugetărilor contemplative naturale ale cunoștinței negrăite; iar a opta este trecerea și strămutarea celor vrednici la starea de îndumnezeire [...]. Ziua a șasea indică ideea existenței simple a făpturilor; a șaptea înseamnă modul existenței fericite a lor; iar a opta indică taina negrăită a veșnicei existențe fericite a făpturilor"[116].

El leagă simbolistica zilelor 6-7-8 de itinerarul biblic al poporului spre Țara Făgăduinței și de urcușul ascetic-mistic al omului spre desăvârșire.

> „Cel ce și-a umplut sieși ziua a șasea, în chip dumnezeiesc, cu fapte și cu gânduri cuviincioase și și-a isprăvit cu Dumnezeu, bine, lucrurile sale, a trecut cu înțelegerea dincolo de toată realitatea celor aflătoare sub fire și sub vreme, și s-a mutat la contemplația tainică a veacurilor și a celor veșnice, odihnindu-se (serbând Sâmbăta) cu mintea în chip neștiut, prin părăsirea și depășirea tuturor existențelor. Iar cel ce s-a învrednicit și de ziua a opta a înviat din morți, adică din toate cele ce sunt după Dumnezeu, sensibile și inteligibile, rațiuni și idei, și a trecut la viața fericită a lui Dumnezeu, care singur este și se zice cu adevărat și propriu «Viață», devenind și el însuși, prin îndumnezeire, dumnezeu"[117].

[116] Sf. Maxim Mărturisitorul, *Cele două sute de capete despre cunoștința de Dumnezeu...*, pp. 174-177.

Ziua a opta aduce libertatea făpturii de condiționările trupului și lumii căzute, o deschidere a omului spre infinit prin trei aspecte: a) înlăturarea diviziunii dintre suflet și trup, unificarea lor dincolo de afecte și necesități, se referă la transfigurarea dorinței, tensiunii și energiei în constituția transfigurată a omului; b) unificarea trecutului cu viitorul, a amintirii și nădejdii înțeleasă ca veșnică prezență a omului în Dumnezeu; c) unificarea cunoștinței cu iubirea, ca dinamică veșnică în experiența și cunoașterea lui Dumnezeu așa încât „natura umană călătorește veșnic pe distanța dintre finit și infinit, dar e lansată prin dorință și printr-un fel de experiență înaintea finitudinii sale în lăuntrul infinitului, fără să cuprindă însăși esența lui"[118], adică rămânând finită participă veșnic la infinit.

Ziua a șaptea este odihna lui Dumnezeu de lucrarea naturală din făpturi, odihna de mișcarea temporală, iar ziua a opta este ziua fără sfârșit, dincolo de orice repetiție și timp. „Sabatul" eshatologic este odihna de lucrarea naturală pentru a se arăta lucrarea dumnezeiască.

> „Dar pentru ce atunci Duhul Sfânt n-a unit ziua a opta, cu cele șapte zile dinainte? Pentru că nu era potrivit să numere această zi în ciclul celorlalte, în care prima și a doua până la a șaptea, repetându-se în cerc, alcătuiesc săptămânile, ziua întâi revenind în acest ciclu de tot atâtea ori câte săptămâni vor fi; ci trebuia ca aceea să fie în afara acestora, ca una ce nu are început și sfârșit. Căci nu e o zi care nu e acum, ci va fi și-și va lua începutul în viitor, ci a fost dinainte de veacuri și este și acum și va fi în vecii vecilor. Dar se zice că va veni și ni se va descoperi la sfârșit ca o zi unică, neînserată și fără sfârșit, prin faptul că va veni la noi"[119].

[117] Sf. Maxim Mărturisitorul, *Cele două sute de capete despre cunoștința de Dumnezeu...*, pp. 175-176.

[118] Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, pp. 297-298.

[119] Sf. Simeon Noul Teolog, *Întâia cuvântare morală*, 1, în coll. *Filocalia*, vol. 6, p. 125.

Dacă cele şapte zile reprezintă repetiţia timpului, ziua a opta reprezintă unicitatea şi veşnicia, ceea ce este dincolo de timp.

5.5.6.3. Stabilitatea pururi mobilă

Tema „odihnei lui Dumnezeu" este biblică şi este legată eshatologic de tema vieţii veşnice ca odihnă a lui Dumnezeu în sfinţi. „Pentru că cine a intrat în odihna lui Dumnezeu s-a odihnit şi el de lucrurile lui, precum Dumnezeu de ale Sale. Să ne silim, deci, ca să intrăm în acea odihnă" (*Evrei* 4, 10-11). Această realitate o cântăm doxologic în cultul Bisericii: „Că sfânt eşti Dumnezeul nostru şi întru sfinţi te odihneşti".

Părinţii Bisericii au realizat o legătură între timp-spaţiu-fire şi eshatologie, în sensul în care firea creată este chemată să străbată o distanţă între *facere* şi *îndumnezeire*.

> „Când deci vor ajunge la capăt timpurile şi veacurile, al căror simbol este săptămâna, nu va mai fi decât singur Dumnezeu, fără mijlocirea acelora fără de care nu este nimic, adică fără locuri şi timpuri, susţinând El Însuşi, prin unirea adevărată cu făpturile, fiinţa celor mântuiţi, adică firea creată [...]. Aşadar firea celor create va înceta odată de a mai sta în spaţiu şi de a se mai mişca în timp, ridicându-se în cei mântuiţi mai presus de cele care au fost făcute pentru ea, adică de loc şi de timp, prin unirea adevărată cu Dumnezeu, pentru care a fost făcută"[120].

Este trecerea de la circumscrierea spaţiu-timp-mişcare, aşa cum le cunoaştem acum, la stabilitatea pururi mobilă cu accentul pe *odihnă* şi *mişcare* concomitent. În *Ambigua* 7, Sf. Maxim Mărturisitorul combate triada origenistă *stasis-kinisis-genesis* (stabilitate-mişcare-facere) şi afirmă că, cel puţin la nivel logic, facerea este anterioară mişcării pentru că mişcarea aparţine celor făcute, fiindcă niciuna din cele care au fost făcute nu este prin raţiunea ei nemişcată, afirmând

[120] Sf. Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, I, 65, p. 182.

triada *genesis-kinesis-stasis* (facere-mişcare-stabilitate)[121]. Prin aceasta, mişcarea, timpul şi spaţiul au conotaţii pozitive pentru urcuşul creaturii spre îndumnezeire.

Dacă lumea creată are o stabilitate între două graniţe, naştere şi moarte, şi prin mişcare străbate acest interval (*diastasis*), în Împărăţia lui Dumnezeu există o stabilitate internă, adică o adâncire în stabilitate, în Dumnezeu neexistând interval sau distanţă, care implică o dinamică şi nu o încremenire, iar prin aceasta se sintetizează *odihna şi mişcarea* în Împărăţie. Comuniunea Împărăţiei nu este statică, ci dinamică, o „mişcare stabilă" şi „stabilitate mobilă", în care nu se trece de la ceva la altceva ca în lumea creată, ci doar în Cel nesfârşit, după gândirea Sf. Grigorie de Nyssa şi Sf. Maxim Mărturisitorul. Explicaţia este următoarea: mintea, fiind pururi în mişcare, are nevoie de ceva nesfârşit şi fără hotar şi din acest motiv trecerea de la ceva la altceva specifică lumii create se odihneşte în momentul în care mintea pătrunde în Dumnezeu fără sfârşit. Ea înaintează în cunoaşterea Celui nesfârşit şi se odihneşte în acelaşi timp pentru că nu mai trece de la ceva la altceva ca în lumea creată, adică trece de la o mişcare fără rânduială, haotică, la odihna unei mişcări în stabilitatea aceluiaşi care este neschimbat şi nesfârşit. Cu alte cuvinte, mişcarea minţii în jurul lui Dumnezeu este tocmai dovada odihnei ei în Dumnezeu, în care se constată o oprire totală a lucrărilor naturale ale făpturilor[122].

Acestea se referă la faptul că sfinţii în Împărăţie vor înainta veşnic în stabilitatea mobilă, înţeleasă şi ca plinătate a bucuriei şi comuniunii, fără a ajunge la capătul ei, paradox, datorită distincţiei dintre creat şi necreat. În viaţa veşnică nu va mai fi niciun interval, diastază, între faptură şi Dumnezeu, iar mişcarea nesfârşită a făpturii în Dumnezeu este o *mişcare stabilă*, nu dezordonată ca în istorie. Sf. Grigorie de Nyssa rezolvă acest paradox al „mişcării stabile" prin învăţătura despre *epectaze* arătând că „acelaşi lucru este şi stare şi mişcare. Pentru că cel ce

[121] Sf. Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, trad. Pr. D. Stăniloae, Ed. Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 2006, p. 102.

[122] Calist Catafygiotul, *Despre viaţa contemplativă*, pp. 484-486.

urcă, fără îndoială nu stă; şi cel ce stă nu urcă. Dar aici a sta înseamnă a urca. Iar aceasta înseamnă că, cu cât cineva rămâne mai întărit şi mai neclintit în bine, cu atât străbate mai mult drumul virtuţii"[123]. Această mişcare stabilă nu mai ţine de un efort al omului, ci este un dar al lui Dumnezeu, darul îndumnezeirii fără capăt. O mişcare în stabilitate sau o mişcare în odihna lui Dumnezeu.

Omul credincios se sprijină pe „piatra" Hristos şi nu în „adâncul curgător"şi cu cât se întăreşte mai mult în bine şi se face mai neclintit, paradoxal, străbate mai repede drumul, „folosindu-se de statornicia lui ca de o piatră şi înaripându-şi mişcarea pentru calea suitoare prin neclintirea în bine"[124]. Epectaza presupune creşterea în bine, din treaptă în treaptă în mod neîncetat, creştere care are drept imbold permanent *dorinţa* ridicării omului de la cele de jos spre înălţime.

> „Şi nefiind nimic care să-i oprească de sus pornirea (pentru că firea binelui este atrăgătoare pentru cele ce privesc spre el), sufletul se ridică mereu mai sus de la sine, întinzându-se împreună cu dorinţa după cele cereşti spre cele dinainte, cum zice Apostolul (cf. *Filipeni* 3, 14), continuând zborul spre ceea ce e mai sus. Căci dorind ca prin cele ajunse să nu piardă înălţimea văzută mai sus, e purtat neîncetat de pornirea spre cele de sus, reînnoind mereu prin cele dobândite, tăria zborului"[125].

Învăţătura despre epectaze este relaţionată în gândirea Sf. Grigorie de Nyssa cu distincţia fundamentală pe care o face între fiinţa lui Dumnezeu, incomprehensibilă şi energiile necreate ale lui Dumnezeu, comprehensibile şi cu distincţia implicită dintre creat şi necreat. Creatura va înainta în mod infinit în cunoaşterea lui Dumnezeu, fără să reuşească vreodată să cuprindă şi să cunoască vreodată fiinţa Lui.

[123] Sf. Grigorie de Nyssa, *Despre viaţa lui Moise*, în coll. *Părinţi şi Scriitori Bisericeşti*, vol. 29, trad. Pr. D. Stăniloae, Pr. I. Buga, Ed. Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1982, p. 95.

[124] Sf. Grigorie de Nyssa, *Despre viaţa lui Moise*, p. 96.

[125] Sf. Grigorie de Nyssa, *Despre viaţa lui Moise*, p. 90.

Această înaintare infinită în cunoaşterea lui Dumnezeu fără a-L epuiza, ci descoperind alte şi alte trepte în această cunoaştere se datorează distincţiei dintre creat şi necreat.

În ziua a opta, mişcarea prezentă a lumii va înceta, va fi transformată într-o stabilitate pururi mobilă. În acest sens scrie şi Sf. Maxim Mărturisitorul:

> „Căci stabilitatea mărginită, în care se găseşte în chip necesar prin transformare mişcarea celor ce se mişcă, trebuie să primească un sfârşit prin venirea stabilităţii nesfârşite în care are să se odihnească mişcarea celor ce se mişcă. Pentru că unde este o graniţă după fire, este şi o mişcare ce transformă pe cele ce se află în acel cuprins"[126].

Deci, în cadrul creaţiei, mişcarea este legată de timp şi transformă cele aflate în lume, iar când va ajunge în Dumnezeu, „va avea datorită monadei naturale a Celui în care a ajuns, o stabilitate pururi în mişcare şi o identică mişcare stabilă, săvârşită etern în jurul Aceluiaşi, Unul Singur. E ceea ce numeşte Scriptura sălăşluirea statornică şi nemijlocită a celor create în primele lor cauze"[127]. Aceasta este numită „Sâmbăta mai ascunsă în care se odihneşte Dumnezeu" de lucrarea naturală din fiecare făptură, adică odihna din veacul viitor, asociată şi cu *secerişul* lui Dumnezeu, înţeles ca aşezarea totală în El a celor vrednici şi cu *tăierea împrejur a inimii în duh*, adică înlăturarea totală a lucrărilor naturale ale simţirii şi minţii[128].

Fiinţele nu sunt mişcare sau putere prin ele însele, ci au mişcarea şi puterea de la Creatorul lor. Deci mişcarea este de la Dumnezeu, începutul mişcării, şi se îndreaptă spre Dumnezeu, sfârşitul mişcării, Sfântul Maxim făcând distincţie în cadrul acestei realităţi a mişcării creaţiei între *existenţă* şi *existenţă fericită*, distincţie care implică *alegerea voinţei*.

[126] Sf. Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, 65, p. 182.

[127] Sf. Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, 65, pp. 182-183.

[128] Sf. Maxim Mărturisitorul, *Cele 200 de capete despre cunoştinţa de Dumnezeu...*, I, 44-47, pp. 170-171.

„Deci dacă ființele raționale sunt făcute, ele numaidecât se și mișcă ca unele ce sunt mișcate după fire, dinspre început (origine), pentru faptul că există, spre sfârșit (spre ținta lor), după alegerea voinței spre existența fericită. Căci ținta (sfârșitul) mișcării celor ce se mișcă este existența fericită, precum începutul ei este însăși existența. Iar aceasta este Dumnezeu, Care e și Dătătorul existenței și Dăruitorul existenței fericite, ca început (obârșie) și sfârșit (țintă). Căci în El avem și a ne mișca simplu ca din început (obârșie) și felul cum ne mișcăm spre El ca țintă (sfârșit)"[129].

Mișcarea ființelor înțelegătoare spre Dumnezeu este una conștientă, înțelegătoare și plină de iubire și libertate.

Stabilitatea pururi mobilă este mai presus de mișcarea de devenire a creației actuale. Orice mișcare a creației actuale se oprește, mișcarea din ziua a opta, ziua neînserată a Împărăției este un dar al lui Dumnezeu. În ea este depășită și suspendată orice mișcare temporală dezordonată. Putem reda caracterul personal al unirii dintre Dumnezeu și sfinți în odihna mobilă a Împărăției prin termenul de *perihoreză*, care descoperă, pe de o parte, plinătatea unirii fără confuzie, iar pe de altă parte, capacitățile inepuizabile în dăruire ale unirii dintre persoanele care se iubesc. Dumnezeu pătrunde întreg în sfinți și sfinții pătrund întregi în Dumnezeu, fără confuzie sau anulare.

[129] Sf. Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, II, 7b, pp. 106-107. Deși ordinea presupune mișcarea, pentru Sfântul Maxim, odihna rămâne o caracteristică a vieții divine, diferită însă fundamental de imobilismul gândirii grecești cu privire la nemișcarea lui Dumnezeu. După Sfântul Maxim, „mișcarea lăuntrică nu stabilește o distincție sau multiplicitate ontologică, ci marchează perfecțiunea într-un cerc viu, dinamica ființei divine, care se face pe Sine personală". Thunberg arată, în acest sens, că „speculațiile triadice neoplatoniciene, preluate prin intermediul lui Pseudo-Dionisie, l-au ajutat pe Maxim atât să respingă origenismul, cât și să accepte mișcarea ca o categorie accesibilă teologiei, ca «înțelepciune despre Dumnezeu». Sfântul Maxim, plecând de la ideea Sfântului Grigorie de Nazianz din Cuvântarea teologică despre Fiul, care arată că: «Monada, mișcându-se dintru început spre Doime, s-a odihnit în Treime», a aplicat-o creator la nivel cosmologic, înțelegând prin ea o lucrare divină în creație care este adusă prin om de la venirea în existență la odihna în fericirea veșnică printr-o mișcare dată natural" (Lars Thunberg, *Omul și cosmosul în viziunea Sfântului Maxim Mărturisitorul*, trad. R. Rus, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1999, pp. 29, 33-34).

„Dumnezeu își face întreg periohoreza în cei vrednici întregi și aceștia își fac întregi perihoreza în Dumnezeu întreg. Adică Dumnezeu se mișcă întreg în întregimea celor vrednici și aceștia se mișcă cu întregimea ființei lor în Dumnezeu întreg. Nimic din El nu le rămâne străin acestora și nimic din ei nu rămâne în afară de Dumnezeu. Dar aceasta înseamnă că nici mișcările nu rămân separate, ci se întrepătrund. În mișcarea firii umane se mișcă și firea divină, iar în mișcarea firii divine se mișcă și firea umană, încât se face o singură mișcare, fără să se confunde omenescul cu dumnezeiescul, asemenea mișcării îmbinate a sufletului și a trupului"[130].

5.6. Problematica modernă și postmodernă și răspunsul Bisericii

5.6.1. *Eshatologie și istorie*

În sinteza neopatristică din a doua jumătate a secolului al XX-lea nu a fost afirmată doar prezența eshatologicului în Biserică și Liturghie, ca experiență vie a Împărăției Preasfintei Treimi, ci și importanța eshatologiei în contextul lumii secularizate, a secularizării istoriei. Părintele Dumitru Popescu, atrăgând atenția asupra perspectivei dualiste timp – veșnicie, subiect – obiect, istoric – spiritual în gândirea lui N. Berdiaev, P. Florensky și N. Afanasiev, preciza că „prin ordinea rațională a creației, care se află la baza omului și a cosmosului, creștinismul răsăritean depășește dualismul radical dintre lumea naturală și cea supranaturală și face posibilă întâlnirea reciprocă dintre eshatologie și istorie în Hristos"[131]. Mai mult, „creația înaintează în Hristos către sfârșitul veacurilor, fiindcă Hristos se află la începutul creației, ca Logos Creator"[132]. Lossky vorbește despre eshatologie în contextul secularizării lumii, a

[130] Sf. Grigorie Palama, *Tomul aghioritic*, în coll. *Filocalia*, vol. 7, trad. Pr. D. Stăniloae, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1977, p. 416, nota 660.

[131] Pr. D. Popescu, *Iisus Hristos Pantocrator*, pp. 410-411.

[132] Pr. D. Popescu, *Iisus Hristos Pantocrator*, p. 412.

cantonării preocupărilor omului într-un „fals eshatologism", fără dinamică, care confundă eshatologia cu o categorie epistemologică, care ne dă liniște pentru a ne îndeletnici cu lucrurile de aici fără a ne preocupa de ceea ce aparține unui alt plan[133]. Cu o și mai mare acuitate, Paul Evdokimov exprimă teologic perspectiva asupra eshatologiei în contextul lumii secularizate și a proliferării diverselor „utopii" de rai pământesc, a diverselor concepții eshatologice de factură filosofică, științifică și socială. Perspectiva lui Evdokimov constă în afirmarea maximalismului eshatologic al monahismului în viața creștinilor aflați în inima orașelor, înțeles ca „monahism interiorizat"[134]. Subliniind unicitatea lui Hristos și folosindu-se de tipologii, Evdokimov dezvoltă o veritabilă teologie a istoriei, în care Biserica se descoperă ca o „nouă dimensiune a vieții și o nouă calificare a istoriei". El scrie:

> „Este marea descoperire a eshatologiei zilelor noastre, așa de uitată în istorie și totuși inerentă gândirii patristice. Concepția tipologică a Vechiului Testament, la Părinți, îl arată ca prefigură a eonului ce va veni în Hristos și aceasta permite citirea istoriei în lumina lui. Eonul care este Hristos este în același timp eshatonul: în Hristos istoria s-a împlinit. Nimic nou nu se mai poate întâmpla în istorie pentru că Hristos nu poate fi depășit. Revelația s-a sfârșit, căci Învierea inaugurează deja Parusia"[135].

Din această perspectivă „istoria nu este autonomă, ea are preistoria sa edenică și va avea și o post-istorie în Împărăție. Cea dintâi trecând prin istorie se împlinește în cea de-a doua"[136]. Accentuând centralitatea lui Hristos în istorie, Evdokimov arată că sensul și înțelesul istoriei, în contrapondere cu diversele concepții secularizate ale istoriei, sunt date în Hristos ca împlinire, „pliroma", a istoriei[137].Tot el arată că dacă înainte

[133] V. Lossky, *După chipul și asemănarea lui Dumnezeu*, p. 216.
[134] P. Evdokimov, *Ortodoxia*, p. 331.
[135] P. Evdokimov, *Ortodoxia*, p. 344
[136] P. Evdokimov, *Ortodoxia*, p. 345.
[137] P. Evdokimov, *Ortodoxia*, p. 345

de Cincizecime „toate epocile erau mesianice, după venirea lui Hristos toate epocile sunt eshatologice"[138], așa încât „fiecare epocă își are propria criză-judecată în lumina Sfârșitului"[139]. În raport cu istoria, eshatologia este teologică, nu cronologică!

Schmemann atrage atenția asupra pericolului unei eshatologii secularizate în interiorul creștinismului prin mutația viziunii eshatologice despre lume din Biserică în cultura seculară. Tema Împărăției în modernitate și post-modernitate subzistă în diversele concepții seculare, dar într-un mod autonom, fără referință la Dumnezeu, chiar fără referință la transcendență[140].

Observăm o preocupare constantă a teologilor ortodocși din a doua jumătate a secolului al XX-lea să ofere o perspectivă teologic-eclesială asupra eshatologiei, care, în contextul secularizării lumii, acumulase forme strict imanente și autonome. Postmodernitatea va postula un sfârșit fără nicio perspectivă, variante multiple ale unui cataclism natural ca încheiere a istoriei omului, fără vreo speranță a unui *dincolo*. Dumnezeu este transcendent timpului, dar prezent în toate momentele timpului, coexistă cu timpul, între timp și veșnicie, deși existind o deosebire ontologică, nu se exclud. Veșnicia umple timpul, este prezentă în timp prin energiile necreate, care realizează un fel de „perihoreză energetică" între timp și veșnicie, după cum este exprimat acest fapt în sinteza palamită. Dumnezeu depășește opoziția dintre timpul mobil și eternitatea nemișcată, necreatul depășește opoziția dintre temporal și etern, teologia maximiană devenind un punct de reper al Dogmaticii nu doar în ceea ce privește cosmosul, ci și timpul și raportul acestuia cu Dumnezeul cel veșnic.

În interiorul dinamicii eshatologice a Bisericii, Părintele Dumitru Stăniloae distinge patru categorii: a) oamenii din Biserică, care cred că va fi un sfârșit și o unire între om și Dumnezeu, dar nu se implică în dinamica spre această unire; b) oamenii care doresc un progres al societății

[138] Pavel Evdokimov, *Viața spirituală în cetate*, trad. M. Alexandrescu, A. Alexandrescu, Ed. Nemira, București, 2010, p. 222.
[139] P. Evdokimov, *Viața spirituală în cetate*, p. 222.
[140] Pr. A. Schmemann, *Biserică, lume, misiune*, pp. 89-91.

spre bine, fără să se implice efectiv în realizarea acestuia; c) oamenii care se angajează efectiv în realizarea dreptății și în slujirea aproapelui și a lumii; d) oamenii, asemenea sfinților, care au renunțat total la ei înșiși și se dedică altora, realizând astfel Împărăția lui Dumnezeu[141]. Reflecând la raportul eshatologie – istorie, Părintele Stăniloae subliniază că originile timpului și istoriei sunt în Dumnezeu și veșnicia Lui și pentru a le cunoaște și înțelege este necesar să cunoaștem pe Dumnezeu și veșnicia Sa, așa încât, observa Maciej Bielawski, el nu vorbește despre eternitate din perspectiva timpului, ci despre timp din perspectiva eternității care poartă în ea posibilitatea timpului[142].

Teologia ortodoxă nu concepe un primat al istoriei în raport cu eshatologia și nicio eshatologie fără istorie. Eshatologia dinamizează și transfigurează istoria, iar această perspectivă arată că răspunsurile la problemele istoriei nu sunt simplu răspunsuri istorice, ci răspunsuri în lumina eshatologiei, orizontala istoriei are nevoie de verticala din inima ei și această verticală este eshatologia centrată în Hristos, începutul-mijlocul-sfârșitul timpului și istoriei umanității.

Teologia ortodoxă afirmă transcendența timpului și rațiunile eshatologice interioare ale istoriei. Logosul S-a întrupat în istorie, aceasta fiind rânduită atât pentru coborârea lui Dumnezeu la oameni, cât și pentru urcarea oamenilor la Dumnezeu. Rațiunile timpului și istoriei, nu timpul și istoria, se află în Dumnezeu și Dumnezeu Se ascunde și Se descoperă în rațiunile timpului și ale istoriei. Rațiunile timpului și istoriei sunt legate de rațiunile providenței și ale judecății lui Dumnezeu, Care pe cele din istorie și timp le cunoaște mai înainte, El fiind începutul, mijlocul și sfârșitul veacurilor trecute, prezente și viitoare. Prin urmare, teologia ortodoxă mărturisește un timp plin de veșnicie pe care omul este chemat să-l asume ca timp al mântuirii din stricăciune și moarte și o istorie plină de prezența și lucrarea lui Dumnezeu, în care omul, viețuitor în timp și istorie, deja experiază eshatologic nesfârșitul vieții

[141] Pr. Dumitru Stăniloae, „Dinamica creației în Biserică", în: *Ortodoxia*, XXIX (1977), 3-4, pp. 289-290.

[142] Maciej Bielawski, *Părintele Dumitru Stăniloae, o viziune filocalică despre lume*, trad. Diac. I.I. Ică jr, Ed. Deisis, Sibiu, 1998, p. 229.

și iubirii dumnezeiești. O istorie fără eshatologie este o istorie închisă în timpul morții și al stricăciunii fără acces la adâncurile de taină ale rațiunilor dumnezeiești după care toate s-au creat.

5.6.2. *Eshatologie și cultură*

O altă dimensiune a eshatologiei dezvoltată de teologii ortodocși din secolul al XX-lea a fost raportul dintre eshatologie și cultură. Prin exprimarea acestui raport, aceștia au dorit să atragă atenția asupra sensului istoric-eshatologic al culturii, asupra pericolului unei culturi autonome și asupra modului în care poate fi edificată și exprimată o cultură teonomă. Teologi români ca Nichifor Crainic, Ilarion V. Felea, Dumitru Stăniloae, Dumitru Popescu au evidențiat geneza culturii teonome și sensul ei istoric-eshatologic. Pentru ei nu a existat un dualism ontologic între Biserică și lume, sacru și profan, teologie și cultură. Biserica și teologia ei nu abandonează puterilor malefice cultura, ci îi descoperă vocația istoric-eshatologică în Hristos. Cultura este chemată la înveșnicire, însă nu în mod autonom, ci prin participare-transfigurare în Hristos și în Biserică. Paul Evdokimov pleacă de la premisa că „cultura este icoană a Împărăției cerurilor"[143], în sensul că este îndreptată spre cele care vor veni. În argumentarea acestei afirmații, el va dezvolta o adevărată viziune asupra raportului culturii cu eshatologia Bisericii.

Paul Evdokimov subliniază, în perspectivă eshatologică, posibilitatea transfigurării culturii teonome, a înveșnicirii ei, ea desăvârșindu-și sensul în eshaton, dar numai după ce a renunțat să se instaleze în „infinitul propriei imanențe", îmbătându-se cu deșertăciunea acesteia.

> „În Liturghia perenă a veacului ce va să vină, omul va da slava lui Dumnezeu prin toate elementele unei culturi, care se va fi lămurit în para focului. Dar încă de aici, omul comunitar, savantul, artistul – toți slujitorii preoției universale – celebrează deja propria lor Liturghie, în care prezența lui Hristos se face simțită, după măsura vredniciei

[143] P. Evdokimov, *Ortodoxia*, p. 342.

lor. Asemenea unor iconari pricepuți, ei trasează cu materia acestei lumi și în lumina Transfigurării, o realitate primenită în care tresaltă discret chipul enigmatic al Împărăției"[144].

De aceea, arta, cultura autonomă, trebuie să dobândească o dimensiune spirituală, care ține de Duhul Sfânt, alegând astfel între „a trăi pentru a muri" (autonomie) sau „a muri pentru a trăi" (teonomie)[145]. În lumina acestei realități observă Evdokimov că „sarcina noastră istorică nu este de a recupera formele creștinismului primar, ci de a regăsi acel Maran atha – «Vino Doamne!» – al începutului și de aici, comuniunea cu Biserica ceasului cel de pe urmă"[146].

Observăm cum arta și întreaga cultură trebuie înrudite cu viziunea eshatologică prin integrarea lor în binomul cultură – cult, care depășește puterile firești și face apel la forța sfinților și la puterea pnevmatoforă a Bisericii[147]. Cu alte cuvinte, cultura este chemată la înveșnicire, însă nu în mod autonom, ci prin participare-transfigurare în Hristos și în Biserică. Evdokimov evidențiază în mod exemplar relația dintre cultură și sfințenie, dintre credință și cultură, pe care o vede ca o vocație a slujirii împărătești:

> „Toate formele culturii trebuie să tindă spre această limită, să participe la mijlocirea reciprocă a celor două lumi, asigurând trecerea de la «avuția» terestră la «ființarea» cerească. [...] Savantul, gânditorul, artistul sau reformatorul social vor putea regăsi harismele slujirii împărătești: ca preot fiecare va putea să-și preschimbe cercetarea într-o lucrare sacerdotală, într-un sacrament care preface orice formă de cultură într-un loc teofanic: a cânta Numele lui Dumnezeu cu ajutorul științei, al gândirii, al acțiunii sociale («sacramentul frăției») sau al artei. În felul ei, cultura întâlnește Liturghia, face să răsune «Liturghia

[144] P. Evdokimov, *Iubirea nebună a lui Dumnezeu*, trad. T. Baconsky, Ed. Anastasia, București, 1993, p. 142.

[145] P. Evdokimov, *Iubirea nebună a lui Dumnezeu*, p. 135

[146] P. Evdokimov, *Iubirea nebună a lui Dumnezeu*, p. 181.

[147] Paul Evdokimov, *Arta icoanei, o teologie a frumuseții*, trad. Gr. Moga, P. Moga, Ed. Meridiane, București, 1993, p. 41.

> cosmică» și devine imn de slavă. [...] În acest fel harisma profetică a creativității suprimă falsa dilemă: cultură sau sfințenie, asociind creația culturală și sfințenia; mai mult, această harismă întemeiază cultura însăși ca pe o formă de sfințenie"[148].

În aceste condiții, cultura nu numai că va avea o nouă haină, ci va participa la transfigurarea potențialităților și creativităților ei, își va pregăti încă de aici și acum înveșnicirea, intrarea în slavă, care transfigurează totul. Acest fapt se va putea realiza doar în momentul când „oamenii de cultură" vor deveni în mod real oameni care participă la sfințenia propusă și făcută posibilă de Iisus Hristos în Biserică, creațiile lor nefiind altceva decât un reflex autentic al acestei participări. O cultură autentică, care depășește pragul înrobitor al creației, este o cultură a sfințeniei, care integrează într-un mod cuprinzător toate potențele și inspirațiile creației pe care le dezvoltă și le aprofundează, afară de păcat și de „urâtul" din lume, în perspectiva voii și iubirii lui Dumnezeu față de lume. Sfințenia omului în Hristos transformă cotidianul.

Părintele Iustin Popovici arată, împotriva autonomizării culturii, poziție care a atras unele critici, că nu există „cultură adevărată fără sfințenie. [...] Cultura adevărată, luminarea adevărată nu sunt nimic altceva decât iradierea sfințeniei"[149]. El subliniază faptul că o cultură epidermică, opusă Evangheliei și separată de sfințenie nu este altceva decât o tragică sforțare zadarnică, care schimbă ființa umană „într-o fiară cu chip de om, instruită, dar sălbatică"[150].

Acest aspect are o importanță capitală, întrucât poate descoperi adevărata relație care trebuie să existe între credință, spiritualitate și cultură, care în manifestările ei să nu fie altceva decât iradierea sfințeniei. Acest fapt este posibil întrucât atât la baza spiritualității ortodoxe, cât și la baza culturii stă cultul. Nu se poate concepe o spiritualitate ortodoxă

[148] P. Evdokimov, *Arta icoanei, o teologie a frumuseții*, pp. 138-140.

[149] Arhim. Iustin Popovici, *Omul și Dumnezeul-Om. Abisurile și culmile filosofiei*, trad. Pr. I.Ică, Diac. I.I.Ică jr, Ed. Deisis, Sibiu, 1997, p. 82. A se vedea și: Cristinel Ioja, *Rațiune și Mistică în teologia ortodoxă*, Ed. Universității „Aurel Vlaicu", Arad, 2008.

[150] Arhim. I. Popovici, *Omul și Dumnezeul-Om. Abisurile și culmile filosofiei*, p. 84.

în afara cultului Bisericii, cum nu se poate concepe o cultură autonomă față de valorile religioase și cultice, pe care, de fapt, cultura s-a fundamentat dintotdeauna, excepție făcând „cultura" modernă și postmodernă. Părintele Ilarion Felea arată, urmând lui Nichifor Crainic, că fundamentul culturii este religia, cultul, care și însuflețește și face să rodească orice cultură, care stă în relație strânsă cu ea: „Dacă studiem istoria culturii sub toate formele ei: istoria artelor, istoria științelor, istoria filosofiei și în general istoria tuturor creațiilor spiritului omenesc, la toate aflăm o origine comună, religioasă. Toate s-au născut din religie; mai precis, din cultul religios"[151]. Într-adevăr, cultura teonomă se încadrează în porunca lui Dumnezeu de „a cultiva Edenul". Ieșită din cult, în diferențierea anagogică a părților sale, cultura teonomă are posibilitatea să reconstituie cu propriile elemente *liturghia cosmică*, ca preludiu și imagine a *Liturghiei* și *doxologiei cerești*[152]. Toate acestea sunt posibile întrucât, la marginile sale, cultura teonomă este pătrunderea lucrurilor și ființelor până la gândul lui Dumnezeu despre ele[153]. Când este autentică, cultura care este născută din cult își regăsește originile liturgice și, prin mijlocirea lumii acesteia, va reuși să-și apropie Împărăția, care nu este nicidecum exclusivistă față de o cultură teonomă. O asemenea cultură învinge moartea.

Teologia ortodoxă cuprinde în speranța și prefacerea eshatologică omul și cosmosul, istoria și cultura, toate centrate în *Iisus Hristos, Alfa și Omega, începutul, mijlocul și sfârșitul.*

5.6.3. *Eshatologie și postmodernitate*

În postmodernitate, conceptul de „moartea lui Dumnezeu", în jurul căruia s-a dezbătut amplu în secolul al XX-lea, a generat o influență asupra filosofiilor deconstructiviste. Deconstrucția este, în mare măsură, o hermeneutică a „morții lui Dumnezeu", despre care au vorbit „teologiile

[151] Ilarion V. Felea, *Religia culturii*, Ed. Episcopiei Aradului, Arad, 1994, p. 20.
[152] P. Evdokimov, *Arta icoanei, o teologie a frumuseții*, p. 54.
[153] P. Evdokimov, *Arta icoanei, o teologie a frumuseții*, p. 63.

morții lui Dumnezeu", semnalând criza interioară a creștinismului occidental, care L-a transformat pe Dumnezeul tripersonal, comunional al Scripturii și Tradiției, într-o idee, o mărime matematică, o lege impersonală, o cauză eficientă. Teologiile morții lui Dumnezeu, ale lui G. Vahanian, W. Hamilton, T. Altizer, J. Robinson, H. Cox sau V. Buren, cu origini în filosofia lui Nietzsche, deschid calea către o cultură deplin secularizată în care eshatologia Bisericii este diluată și desființată. Printr-o hermeneutică a suspiciunii și o critică radicală, filosofii postmodernității au deconstruit ceea ce modernitatea a ridicat, în acest plan intrând și creștinismul, în special strucurile metafizicii occidentale și dogmele în general.

Astfel, în postmodernitate întâlnim, în raport cu eshatologia teologiei ortodoxe, cel puțin trei distorsionări conceptuale, care ocupă însă agenda prim-planului științei, tehnologiei și a mediilor: a) Împărăția lui Dumnezeu, o utopie, accentul unilateral pe Împărăția pământească structurată pe consum, plăcere, putere ca resurse ale vieții; b) înveșnicirea în împărăția pământească se poate realiza prin știință și tehnologie în era post-individului și post-umanismului, transumanismului; c) taina morții este legată mecanicist și autonom de natură, nu de Taina Învierii ca dogmă a Bisericii.

Tema Împărăției lui Dumnezeu este absorbită în conștiința omului postmodern de tema idolatrizării umanului și a constituirii unei Împărății pământești în sens autonom. Arhimandritul Sofronie scrie: „Tragedia vremurilor noastre stă în absența aproape desăvârșită a conștiinței că există două împărății, cea vremelnică și cea veșnică. Vrem să construim Împărăția Cerurilor pe pământ, respingând orice idee de înviere sau veșnicie. Învierea este un mit"[154]. De asemenea, există *ispita înveșnicirii prin tehnologie* și *ispita înveșnicirii prin medii*, în special în spațiul virtual acaparant, dar și dizolvant al personalității și comuniunii interumane. Desigur, există și reflexul unei gândiri care a străbătut istoria omenirii cu privire la înveșnicirea prin putere și plăcere, înveșnicirea prin bogății materiale și înveșnicirea prin mâncare și băutură, reflexe

[154] Arhim. Sofronie Saharov, *Rugăciunea – experiența Vieții Veșnice*, Ed. Deisis, Sibiu, 2007, p. 47.

care prin mediile actuale sunt alimentate și intensificate la maximum, destabilizând nu de puține ori persoana umană care nu are simplu o structură biologică, ci o structură iconic-biologică, premisele și scopurile ei fiind nu în variantele multiple ale societății consumiste și informatizate, ci în teologia hristologică a biblicului *după chipul și asemănarea.*

> „Sistemul tehnologic favorizează structurarea unei lumi decreștinate, prin amăgirea dată de o gândire de tip milenarist conform căreia raiul pământesc substituie Împărăția Cerurilor. Conștiința eshatologică specifică creștinismului este substituită de un mesianism tehnologic, prin care se permite bunăstare, prosperitate, securitate și fericire globală. Sistemul tehnologic oferă totul, cu condiția de a plăti un tribut, nu unul cuantificat în elemente materiale, ci unul plătit prin suflet și viață"[155].

Dacă Împărăția lui Dumnezeu, ca realitate veșnică, a fost absorbită în percepția unei Împărății pământești autonome, nemurirea în această împărăție pământească sau în orizontalitatea universului material este asigurată de clonarea umană terapeutică, terapiile cu celule stem, organele sintetice, nanotehnologia moleculară și interfața digital-cerebrală, digitalizarea creierului, toate fiind elementele unei versiuni a nemuririi în planul lumii actuale. Acestea sunt doar câteva dintre provocările transumanismului în postmodernitate prin care omul devine propriul său creator și demiurg în condițiile unei lumi fără identitate transcendentă și veșnică în înțeles creștin. Eshatologia, în aceste condiții, nu doar că este deviată de la sensul ei imanent-transcendent și istoric-veșnic, ci se constituie ca o unică variantă finală a istoriei, în lucrarea omului autonom, prin puterea tehnologiei.

Ray Kurzweil propune, prin „teoria singularității", eternizarea omului în unitatea om-robot. Se vorbește despre „moartea morții", prin scanarea creierului și downloadarea lui, adică despre prelungirea vieții și

[155] Adrian Lemeni, Sorin Mihalache, Răzvan Ionescu, Cristinel Ioja, *Apologetică Ortodoxă*, vol. II, Ed. Basilica, București, 2014, pp. 342-343.

posibilitatea eternizării minții pe un CD[156]. „Eshatologia" postmodernității devine o religie în conștiința adepților în care rânduiala omului este de a deveni simbiotic cu tehnologia. Tehnologia este percepută tot mai mult ca având atribute divine. Larchet identifică câteva dintre acestea când se referă la deja recunoscuta „Biserica Google": 1. Google este atotștiutor; 2. Google este omniprezent; 3. Google răspunde la toate rugăciunile (adică la toate întrebările adresate în bara de căutare); 4. Google este în mod potențial nemuritor; 5. Google este infinit; 6. Google își aduce aminte de toți; 7. Google nu dorește și nu poate să facă rău; 8. Google este mai căutat și mai iubit decât alți dumnezei; 9. Google este singurul dumnezeu a cărui existență este dovedită"[157].

Dacă Google și tehnologiile transumaniste propulsate în postmodernitate au aceste atribute divine, înseamnă că înveșnicirea omului este percepută prin intermediul tehnologiei și științei, perspectiva eshatologică a Bisericii fiind, în conștiința tot mai multor oameni, un mit. Afirmarea post-individului prin perspectiva mutațiilor genetice, a clonelor, a lui *homo cyberneticus*, oferă o speranță omului să se înveșnicească aici. Antropocentrismul modernității a dus la premisele post-umanismului postmodernității.

Cultura și civilizația postmoderne sunt provocări majore la adresa ethosului, credinței și vieții Bisericii și implicit la adresa rânduielii eshatologice a omului și cosmosului. Cu toate acestea, urmând Părinților Bisericii, fără a le diaboliza, trebuie să identificăm cu discernământ duhovnicesc, din perspectiva Revelației, care sunt limitele lor și ce mărturisește Biserica. De asemenea, metoda patristică a selecției din perspectiva Revelației prezente și experiate în Biserică poate oferi o decantare și distincție între luminile științei și întunericul din luminile științei. „Omul nou", pe care transumanismul caută să-l configureze, recontextualizând sforțările neîmplinite ale ideologiilor modernității, va fi un om abdicat de la propria umanitate – transumanismul este o

[156] Ray Kurzweil, *Epoca mașinilor spirituale. Când computerele depășesc inteligența umană*, trad. B. Chircea, Ed. Paralela 45, Pitești, 2012, p. 183.

[157] Jean-Claude Larchet, *Captivi în internet*, trad. M. Bojin, Ed. Sophia, București, 2018, p. 272, nota 1.

etapă spre postumanism, dependent tot de ciclurile morții, chiar dacă viața lui, datorită simbiozei cu tehnologia și robotica, va dura mai mult. *Hibrid*, dependent de mașină, omul deși existent într-o rețea virtuală sau într-o realitate susținută de un centru finit care caută nemurirea cibernetică, oricât de specializat ar fi prin știință și tehnologie, va fi sub-om, întrucât sublimitatea lui nu constă în inteligența și dezvoltarea lui orizontal-imanentă prin tehnologie, cât în demnitatea de a participa personal la viața dumnezeiască infinită, fără început și fără sfârșit. Prin substituirea Creatorului, omul nu va evolua în sensul creației, ci va involua, concentrându-și visele și scopurile vieții imanent, unilateral.

Principiul ioaneic „întru El era viața și viața era lumina oamenilor" accentuează că viața autentică, în structurile umanului, nu este cea oferită artificial prin tehnologie, ci cea care își are cauza într-un principiu personal-comunional, fără început și sfârșit. Între viața întreținută prin ceva, un nod de rețele, un centru tehnologic supersofisticat, și viața în sine, care este viața dumnezeiască la care omul este chemat să participe, „părtași dumnezeiești firi", este o deosebire radicală pe care Biserica în perspectivă eshatologică o mărturisește prin distincția dintre creat-necreat. Perspectiva transumanismului asupra rânduielii omului lipsește pe om de premisele și scopul transcendent al ființei sale. Propunând substituirea lui Dumnezeu prin tehnologie care dobândește atribute divine, transumanismul proiectează o auto-transcendență, care, de fapt, este o pseudo-transcendență. Totodată, problema morții nu este rezolvată, ci doar amânată!

Deși este impresionant prin forța tehnologiei pe care o emană și o impune la nivel global, transumanismul reprezintă o concepție distorsionată asupra omului pe care dorind să-l îmbunătățească, îl lipsește tocmai de „comoara din vasul de lut", îl perfecționează biologic, privându-l de libertatea și înălțimile spirituale prin autonomie și îi oferă prelungirea vieții prin transformări cantitative, legându-l de un principiu imanent, supus până la urmă, tot legilor morții.

Eshatologia Bisericii descoperă atât forța omului de a birui moartea prin asceză, cât mai ales lucrarea veșnică a lui Dumnezeu în persoana umană, trup și suflet, în perspectiva sinergică a înveșnicirii. Înveșnicirea omului nu este centrată în teologia ortodoxă într-un principiu imanent,

științific și tehnologic, ci în viața veșnică a Treimii. Mai mult, nu există o înveșnicire deplină în condițiile unei lumi finite și muritoare, ar fi un nonsens, ci doar o participare la viața veșnică care începe în Hristos și Biserică încă de aici și se desăvârșește din slavă în slavă dincolo, în dimensiunile unei lumi înnoite și centrate în iubirea Preasfintei Treimi și în lumina ce iradiază din Persoana lui Hristos.

Fără a fi împotriva științei și tehnologiei, a anumitor tratamente și tehnologii de prelungire a vieții omului în lume, pe care este nevoie permanent să le discernem din perspectiva Revelației și experienței sfinților Bisericii, teologia ortodoxă afirmă importanța menținerii echilibrului creației și a evitării deturnării omului și cosmosului de la structurile și sensurile lor material-spirituale, istorice-eshatologice. Pentru că *bioameliorarea* ființei umane prin depășirea limitelor biologice nu trebuie să însemne alienarea spirituală a acesteia și ruperea de principiul transcendenței descoperit odată pentru totdeauna în Persoana lui Hristos.

În postmodernitate se caută rezolvarea problemei morții prin tehnologie, în cadrele istoriei fiind recontextualizează ideea de progres. Teologia ortodoxă, pe baza mărturiei Bisericii, mărturisește că moartea este un moment al vieții, fiind biruită în Hristos. Moartea este o necesitate în sensul trecerii spre unirea deplină cu Dumnezeu într-o nouă viață. Moartea nu poate fi desființată prin tehnologie, ci prin moarte, o moarte a omului în interiorul unei Persoane care a biruit moartea și în care Viața stăpânește. De aceea, nu există progres adevărat în afara biruinței asupra morții, care face din Hristos, biruitorul morții, centrul vieții omului, al științei și al culturii. În Hristos, moartea este învinsă și primește sens, iar progresul devine progres nesfârșit și înaintare în viața veșnică. Părintele Stăniloae scrie:

> „Viața pământească se cere după moarte ca trecere spre sensul deplin, întrucât sensul fragmentar din această viață se cere după sensul deplin, pe care îl dă plenitudinea vieții în Dumnezeu. Fără moarte, înțeleasă ca poarta prin care trecem la sensul deplin, fragmentul de raționalitate al vieții pământești apare mai degrabă ca un nonsens și ca inexplicabil, iar lumea, dacă trebuie să rămână mereu în acest sens

fragmentar, e mai degrabă un nonsens, căci dacă nu are nimic dincolo de ea duce pe toți oamenii la moartea definitivă. Din acest punct de vedere, creștinismul consideră moartea ca un eveniment necesar și universal. Dar explică această necesitate și universalitate a ei prin necesitatea împlinirii existenței umane în Dumnezeu cel transcendent. În această explicație moartea are sens, ba chiar e un eveniment prin care viața își găsește sensul"[158].

Adevăratul progres este biruința asupra morții, adică nemurirea trupului ca izbăvire de păcat și rău prin moarte.

„Mulți nu acceptă învierea și vorbesc despre progres. Însă toate aceste progrese, de orice fel ar fi ele, fie științifice, fie filosofice, fie artistice, fie culturale, nu sunt altceva decât niște cercuri concentrice înscrise în cercul morții. Progresul, care îl va trăda și abandona pe om în momentul morții, nu este cu adevărat progres, ci o contrafacere a progresului. Dacă omul nu este capabil să dea un sens morții și vieții, care să-l îndumnezeiască pe om și umanitatea, atunci acesta nu înseamnă progres, ci regres deghizat. Astfel sunt toate așa-numitele progrese, în afară de progresul care se întemeiază pe Domnul Iisus, Cel care a înviat. Dacă moartea nu este biruită și dacă nu ne este asigurată nemurirea cu ajutorul învierii, atunci nu există progres la această cutremurătoare moară a morții"[159].

Din această perspectivă, taina morții nu trebuie legată mecanicist de natură, ci trebuie legată de Taina Învierii și a înaintării nesfârșite în Dumnezeu. Altfel, orice progres în viziune imanentistă, științifică, economică, civilizațională rămâne în cercul morții. Iisus Hristos rămâne criteriul fundamental al omului și cosmosului, istoriei și culturii, Cel prin Care toate au fost create și mântuite, unite cu Tatăl în Duhul Sfânt și în Care viața nu are sfârșit.

[158] Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, p. 145.

[159] Sf. Iustin Popovici, *Abisurile gândirii și simțirii umane*, trad. G. Mândrilă, L. Mândrilă, Ed. Sophia/Metafraze, București, 2013, pp. 89-90.

BIBLIOGRAFIE

Izvoare

Calist Catafygiotul, *Despre viața contemplativă*, în coll. *Filocalia*, vol. 7, trad. Pr. D. Stăniloae, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1979;

Grigorie de Nyssa, Sf., *Scrieri – Partea I*, în coll. *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 29, trad. Pr. D. Stăniloae, Pr. I. Buga, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1982;

Ioan Damaschin, Sf., *Dogmatica*, trad. Pr. D. Fecioru, Ed. Scripta, București, 1993;

Isaac Sirul, Sf., *Cuvinte despre sfintele nevoințe*, în coll. *Filocalia*, vol. 10, trad. Pr. D. Stăniloae, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1981;

Maxim Mărturisitorul, Sf., *Ambigua*, trad. Pr. D. Stăniloae, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2006;

Maxim Mărturisitorul, Sf., *Cele două sute de capete despre cunoștința de Dumnezeu și iconomia Fiului lui Dumnezeu*, în coll. *Filocalia*, vol. 2, trad. Pr. D. Stăniloae, Ed. Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 2008;

Maxim Mărturisitorul, Sf., *Întrebări, nedumeriri, răspunsuri*, în coll. *Filocalia*, vol. 2, trad. Pr. D. Stăniloae, Ed. Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 2008;

Maxim Mărturisitorul, Sf., *Mystagogia, cosmosul și sufletul chipuri ale Bisericii*, trad. Pr. D. Stăniloae, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2000;

Maxim Mărturisitorul, Sf., *Răspunsuri către Talasie*, în coll. *Filocalia*, vol. 3, trad. Pr. D. Stăniloae, Ed. Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 2009;

Nicolae Cabasila, Sf., *Despre viața în Hristos*, trad. Pr. T. Bodogae, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1997;

ORIGEN, *Scrieri alese – Partea I*, în coll. *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 6, trad. T. Bodogae, Pr. N. Neaga, Z. Lațcu, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1981;

SIMEON NOUL TEOLOG, SF., *Întâia cuvântare morală*, în coll. *Filocalia*, vol. 6, trad. Pr. D. Stăniloae, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1977.

Lucrări de specialitate

ALFEYEV, Ilarion, *Taina credinței. Introducere în Teologia Dogmatică Ortodoxă*, trad. F. Dumas, Ed. Doxologia, Iași, 2014;

BIELAWSKI, Maciej, *Părintele Dumitru Stăniloae, o viziune filocalică despre lume*, trad. Diac. I.I. Ică jr, Ed. Deisis, Sibiu, 1998;

BOBRINSKOY, Pr. Boris, *Împărtășirea Sfântului Duh*, trad. M. Alexandrescu, A. Alexandrescu, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1999;

EVDOKIMOV, Paul, *Arta icoanei, o teologie a frumuseții*, trad. Gr. Moga, P. Moga, Ed. Meridiane, București, 1993;

EVDOKIMOV, Paul, *Iubirea nebună a lui Dumnezeu*, trad. T. Baconsky, Ed. Anastasia, București, 1993;

EVDOKIMOV, Paul, *Ortodoxia*, trad. Ps I. Popa, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1996;

EVDOKIMOV, Paul, *Viața spirituală în cetate*, trad. M. Alexandrescu, A. Alexandrescu, Ed. Nemira, București, 2010;

FELEA, Pr. Ilarion, *Religia culturii*, Ed. Episcopiei Aradului, Arad, 1994;

FELMY, Karl Christian, *Dogmatica experienței eclesiale*, trad. Diac. I.I. Ică jr, Ed. Deisis, Sibiu, 1999;

FLOROVSKY, Georges, *Biblie, Biserică, Tradiție. O viziune ortodoxă*, trad. R. Teodorescu, Ed. Reîntregirea, Alba Iulia, 2016;

IOJA, Cristinel, *Rațiune și Mistică în Teologia ortodoxă*, Ed. Universității „Aurel Vlaicu", Arad, 2008;

KALOMIROS, Alexandros, *Sfinții Părinți despre originile și destinul omului și cosmosului*, trad. Pr. I. Ică, Ed. Deisis, Sibiu, 1998;

KURZWEIL, Ray, *Epoca mașinilor spirituale. Când computerele depășesc inteligența umană*, trad. B. Chircea, Ed. Paralela 45, Pitești, 2012;

LARCHET, Jean-Claude, *Captivi în internet*, trad. M. Bojin, Ed. Sophia, București, 2018;

LEMENI, Adrian, MIHALACHE, Sorin, IONESCU, Răzvan, IOJA, Cristinel, *Apologetică Ortodoxă*, vol. II, Ed. Basilica, București, 2014;

LOSSKY, Vladimir, *După chipul și asemănarea lui Dumnezeu*, trad. A. Manolache, Ed. Humanitas, București, 1998;

LOUTH, Andrew, *Introducere în Teologia Ortodoxă*, trad. D. Mîrșanu, Ed. Doxologia, Iași, 2014;

NELLAS, Panayotis, *Omul – animal îndumnezeit. Perspective pentru o antropologie ortodoxă*, trad. Diac. I.I. Ică jr, Ed. Deisis, Sibiu, 1999;

POPESCU, Pr. Dumitru, *Iisus Hristos Pantocrator*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2005;

POPOVICI, Iustin, *Abisurile gândirii și simțirii umane*, trad. G. Mândrilă, L. Mândrilă, Ed. Sophia/Metafraze, București, 2013;

POPOVICI, Iustin, *Omul și Dumnezeul-Om. Abisurile și culmile filosofiei*, trad. Pr. I. Ică, Diac. I.I. Ică jr, Ed. Deisis, Sibiu, 1997;

ROMANIDIS, Ioannis, *Dogmatica empirică*, vol. II, trad. T. Petrache, Ed. Doxologia, Iași, 2017;

SAHAROV, ARHIM. SOFRONIE, *Rugăciunea – experiența Vieții Veșnice*, Ed. Deisis, Sibiu, 2007;

SAHAROV, ARHIM. SOFRONIE, *Viața și învățăturile starețului Siluan Athonitul*, trad. Pr. I. Ică, Ed. Deisis, Sibiu, 1999;

SCHMEMANN, Pr. Alexander, *Biserică, lume, misiune*, trad. M. Vințeler, Ed. Reîntregirea, Alba Iulia, 2009;

SCHMEMANN, Pr. Alexander, *Euharistia – Taina Împărăției*, trad. Pr. B. Răduleanu, Ed. Anastasia, București, 1993;

SCHMEMANN, Pr. Alexander, *Pentru viața lumii. Sacramentele și Ortodoxia*, trad. Pr. A. Jivi, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2001;

STĂNILOAE, Pr. Dumitru, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*,vol. I-III, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1997;

THUNBERG, Lars, *Omul și cosmosul în viziunea Sfântului Maxim Mărturisitorul*, trad. R. Rus, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române,București, 1999;

VLACHOS, Hierotheos, *Viața după moarte*, trad. A. Tănăsescu-Vlas, Ed. Bunavestire, Bacău, 2000;

YANNARAS, Christos, *Abecedar al credinței*, trad. Pr. C. Coman, Ed. Bizantină, București, 1996;

ZIZIOULAS, Ioannis, *Ființa eclesială*, trad. A. Nae, Ed. Bizantină, București, 1996.

Articole și studii

ANASTASIE, ARHIEPISCOPUL TIRANEI ȘI AL ÎNTREGII ALBANII, „Vină Împărăția Ta. Mărturisire ortodoxă în lumea contemporană", în vol. *Misiune pe urmele lui Hristos*, trad. Diac. Șt.L. Toma, Ed. Andreiana, Sibiu, 2013, pp. 117-131;

BRIA, Pr. Ion, „Învățătura ortodoxă despre viața viitoare", în: *Ortodoxia*, XXXVI (1984), 1, pp. 9-28;

IOJA, Cristinel, „Eschatology in Neo-Patristic Synthesis", în: *Teologia*, LXXXIII (2020), 2, pp. 25-38;

STĂNILOAE, Pr. Dumitru, „Judecata particulară după moarte", în: *Ortodoxia*, VII (1955), 4, pp. 532-558;

STĂNILOAE, Pr. Dumitru, „Starea sufletelor după judecata particulară în învățătura ortodoxă și catolică", în: *Ortodoxia*, V (1953), 4, pp. 545-614;

STĂNILOAE, Pr. Dumitru, „Taina Euharistiei, izvor de viață spirituală în Ortodoxie", în: *Ortodoxia*, XXXI (1979), 2, pp. 499-510;

STĂNILOAE, Pr. Dumitru, „Sâmbăta, ziua morților – Duminica, ziua învierii și a vieții fără de sfârșit", în: *Ortodoxia*, XXXIII (1981), 2, pp. 129-135;

STĂNILOAE, Pr. Dumitru, „Dinamica creației în Biserică", în: *Ortodoxia*, XXIX (1977), 3-4, pp. 281-291;

STĂNILOAE, Pr. Dumitru, „Chipul lui Dumnezeu și responsabilitatea lui în lume", în: *Ortodoxia*, XXV (1973), 3, pp. 347-362.

„Volumul al doilea al *Manualului de Teologie Dogmatică Ortodoxă* a fost elaborat de același colectiv de profesori universitari ca și primul volum, pe baza principiilor și metodelor de analiză și prezentare a conținutului dogmelor Bisericii, stabilite inițial, utilizând experiența comună dobândită anterior și contribuțiile unor specialiști în domeniu. Ne-am străduit să continuăm expunerea și interpretarea conținutului dogmelor și al învățăturii de credință a Bisericii pe coordonatele înnoitoare ale sintezei neopatristice, inițiate în secolul al XX-lea în spațiul teologiei ortodoxe [...].

A fost depășit caracterul abstract al teologiei dogmatice prin deschiderea ei spre domeniul spiritualității ortodoxe și al vieții liturgice, doi factori care asigură posibilitatea experierii autentice în mediul eclesial, prin Sfintele Taine, a bucuriei comuniunii cu Hristos Domnul, prin Duhul Sfânt, și apropierea de Tatăl, care au la bază bucuria și certitudinea cunoașterii, prin lumina rațiunii, a credinței și a harului, a voinței și lucrării Preasfintei Treimi, de mântuire, de înnoire, de îndumnezeire a umanității și de transfigurare a întregii creații".

Pr. Prof. Dr. Ștefan BUCHIU

editurabasilica.ro
6 142839 012292

80,00